



Internationale katholische Zeitschrift »Communio«







Internationale
katholische Zeitschrift
»Communio«

38. Jahrgang
2009

Communio



INTERNATIONALE KATHOLISCHE ZEITSCHRIFT
»COMMUNIO«

Gegründet 1972 von

JOSEPH RATZINGER · HANS URS VON BALTHASAR
ALBERT GÖRRES · FRANZ GREINER · KARL LEHMANN
HANS MAIER · OTTO B. ROEGELE

Herausgegeben von

RÉMI BRAGUE · HORST BÜRKLE · HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ
PETER HENRICI SJ · WALTER KASPER · HELMUTH KIESEL
KARL LEHMANN · NIKOLAUS LOBKOWICZ · HANS MAIER
HERBERT SCHLÖGEL OP · CHRISTOPH SCHÖNBORN OP
THOMAS SÖDING

Redaktionsbeirat

MICHAEL FIGURA · MICHAEL GASSMANN · JULIA KNOP
ERICH KOCK · HOLGER ZABOROWSKI

Schriftleitung

JAN-HEINER TÜCK

Internationale katholische Zeitschrift »Communio«, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern
Die Internationale katholische Zeitschrift »Communio« erscheint zweimonatlich bei
Schwaberverlag AG, Ostfildern.
Herstellung: Stückle, Ettenheim
Vertrieb und Inkasso: Schwaberverlag AG, Senefelderstraße 12, 73760 Ostfildern

INHALT

JAN./FEB. 2009: JESU EINZUG IN JERUSALEM · MYSTERIEN DES LEBENS JESU VIII; S. 1-104

MÄRZ/APRIL 2009: PAULUS, S. 105-216

MAI/JUNI 2009: GRENZEN, S. 217-336

JULI/AUG. 2009: JESUS CHRISTUS, RICHTER UND RETTER, S. 337-448

SEPT./OKT. 2009: AUF DER SUCHE NACH DEM VERLORENEN VATER, S. 449-560

NOV./DEZ. 2009: LITURGIE, S. 561-645

Backhaus, Knut: Heimat im Heiligen. Jesus Christus und der Tempel	13
Buchinger, Harald: «Hosanna dem Sohne Davids!» Zur Liturgie des Palmsonntags	35
Conzemius, Victor: Der Paukenschlag des Papstes. 50 Jahre Einberufung des II. Vatikanischen Konzils	57
Dellian, Ed: Isaac Newton on «The Origin of Species». Über einen unbekanntem Widerspruch zwischen der materialistischen Evolutionstheorie und der Naturphilosophie Isaac Newtons	319
Dolna, Bernhard: «Von Angesicht zu Angesicht». Ein vielschichtiges Motiv der jüdischen Auslegungstradition	540
Düsing, Edith: Nietzsches antichristliches Paulusbild	160
Figura, Michael: Jesus Christus als Richter und Retter in den Katechesen Cyrills von Jerusalem	364
Gassmann, Michael: Glaubenszweifel und Friedensutopie. Verdis Requiem und Brittenns War Requiem	412
–: Public Viewing im Dom. Über die mediale Vermittlung von Liturgie	632
Gerhards, Albert: Im Dienst der Orthodoxie. Anmerkungen zu Joseph Ratzingers «Theologie der Liturgie»	90
Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara / Wuermeling Bernhard: Der Vater – auf verlorenem Posten? Eine tour d’horizon	453
Haas, Alois Maria: Dies irae, dies illa	371
Häberle, Lothar: Bindekräfte im säkularisierten Staat	240
Hartmann, Stefan: Vianneys Einladung zur Umkehr. Gedanken zum Priesterjahr	656
Haunerland, Winfried: Participatio actuosa. Programmwort liturgischer Erneuerung	585
Heid, Stefan: Haltung und Richtung. Grundformen frühchristlichen Betens	611
Henrici, Peter: Jesus, Jerusalem und der Tempel	1

Hoff, Gregor Maria: Die paulinische Inversion. Die dekonstruktiven Paulus-Lektüren Slavoy Zizeks und Giorgio Agambens	179
Hoff, Johannes: «I think the church is wonderful» – Zur Genealogie des Paradigmenwechsels gegenwärtiger Theologie	428
Hoping, Helmut: Bewahren und Erneuern. Eine Relecture der Liturgiereform	570
Kasper, Walter: Die Eucharistie – Zeichen und Symbol des Lebens	528
Knop, Julia: «Wo das Gebet still steht, endet auch das Verständnis.» Vaterunser-Auslegungen von Reinhold Schneider und Alfred Delp	494
–: Simulation oder Teilhabe? Zur Bedeutung des Gottesdienstes für den Glauben	602
Kock, Erich: Die Andacht der Aufmerksamkeit, oder: Der Weg führt nach innen. Versuch über Peter Handke	648
Küppers, Arnd: Jenseits von Angebot und Nachfrage. Die Enzyklika «Caritas in Veritate» und die Wirtschaftskrise	419
Kutzer, Mirja: Gerechtfertigt auf Hoffnung hin. Über die (Un)Möglichkeit des Gerichts in Bernhard Schlinks «Der Vorleser»	399
Leppin, Volker: Lehrer, Typus, Exempel. Facetten von Martin Luthers Paulusbild	149
Maier, Hans: Die grenzenlose Welt und ihre Grenzen	234
–: Liturgie und Künste	564
–: Philosoph mit Pokerface, Pendler zwischen den Nationen. Laudatio auf Rémi Brague	446
März, Claus-Peter: «Siehe, dein König kommt zu dir!» – Jesu Einzug in Jerusalem	5
Meier, Herbert: «Das Erhoffte will seine Zeit» – Gedicht und Nachsatz	331
Menke, Karl-Heinz: «Die älteren Brüder und Schwestern» – Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger	191
–: Die traditionalistischen Wurzeln der Piusbruderschaft	297
Möllenbeck, Thomas: Entgrenzendes Gebet. Zum Geist authentischer Spiritualität	291
Münch, Christian: Der barmherzige Vater und die beiden Söhne (Lk 15,11-32). Annäherungen an eine allzu bekannte Geschichte	481
Niebuhr, Karl-Wilhelm: Paulus im Judentum seiner Zeit	108
Schirpenbach, Meik Peter: Die Verortung der Verkündigung. Die unterschätzte pastorale Relevanz des Kirchengebäudes	620
Schlögel, Herbert: «Ein großes »Ja« zum menschlichen Leben» – Zur Instruktion der Glaubenskongregation «Dignitas personae»	551
Schmied, Wieland: Christi Einzug in Jerusalem. Eine Bildbetrachtung	27

Schneider, Michael: Offenbarung jenseits des Wortes. Eine trinitäts-theologische Überlegung zum Schweigen Gottes	515
Schröter, Jens: Paulus in der Apostelgeschichte	135
Schulz, Michael: Das Zweite Vatikanische Konzil in der Einschätzung der Pius-Bruderschaft	206
–: Grenzgänge des Denkens. Ratzinger im Disput mit Hegel	261
Sellmann, Matthias: Erregte Versammlungen. Säkulare Liturgien in pastoralsoziologischer Perspektive	636
Söding, Thomas: «Ich lebe, aber nicht ich, ...» – Die theologische Physiognomie des Paulus	119
–: Rettung durch das Gericht. Zur Eschatologie der paulinischen Rechtfertigungslehre	342
Spaemann, Robert: Gedanken eines Laien zur Reform der Reform	82
–: Wie konntest du tun, was du getan hast? Ein philosophischer Versuch über das Gefühl der Scham und die verbreitete Schamlosigkeit	283
Subotic, Goran: Der absolute Vater. Hans Blumenberg als Leser von Kafkas «Brief an den Vater»	464
Tiefensee, Eberhard: Von Schranken und Grenzen. Philosophisch-theologische Anmerkungen zum Herbst 1989	251
Tück, Jan-Heiner: In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv	385
–: Religionskulturelle Grenzüberschreitungen? Navid Kermani und das Kreuz	220
Vorholt, Robert: Grenzübergänge. Mission und Dialog bei Paulus	275
–: Paulus als Priester. Der Apostel im Dienst der Versöhnung	67
Vössing, Ansgar: Was den Menschen zum Menschen macht. Auf der Suche nach der <i>conditio humana</i>	436
Werlen, Martin: Geistliche Vaterschaft	507
Wohlmuth, Josef: Das Neue Jerusalem als Topos der Eschatologie	44
Wuermeling Bernhard / Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara: Der Vater – auf verlorenem Posten? Eine <i>tour d'horizon</i>	453
Zaborowski, Holger: Liturgische Vernunft. Eine Skizze	596

JESUS, JERUSALEM UND DER TEMPEL

Noch nie war uns das Heilige Land so nahe wie heute. Abend für Abend wird es uns in der Tagesschau vor Augen geführt, nicht mit Postkartenbildern von Jerusalem und dem Felsendom, sondern mit Trümmern, Kämpfern und Politikern – nicht als heiliges, sondern als umstrittenes Land. Das kann uns als Christen nicht unbeteiligt lassen; es geht um das Land jahrhundertelanger Heilsgeschichte. Jerusalem war, von Abraham und David bis heute ein Angelpunkt dieser Geschichte. Mit dem Einzug Jesu in Jerusalem, den wir Jahr für Jahr am Palmsonntag feiern, nahm diese Geschichte eine entscheidende Wende.

I

Jesus von Nazareth war, seiner Herkunft, seinem Namen und der Stätte seines Wirkens nach ein Galiläer und hatte mit Jerusalem wenig zu tun. Galiläa, «das Galiläa der Heiden», galt als eine nicht ganz vollgültige Randregion. Lange Zeit hatte es unter assyrischer Fremdherrschaft gestanden und zur Makkabäerzeit sogar einen Aufstand gegen die Juden in Jerusalem angezettelt (1 Makk 5,14–23). Die jüdische Bevölkerung lebte dort in enger Nachbarschaft zu den Heiden und war für rechtgläubige Juden suspekt. «Kann aus Nazareth etwas Gutes kommen?», dieser Ausruf eines «echten Israeliten» (Joh 1,46–47) kann die Volksmeinung über Galiläa und den Heimatort Jesu wiedergeben.

Historisch lässt sich nach den Evangelien nicht festlegen, wie oft Jesus während seines öffentlichen Wirkens in Jerusalem war. Johannes lässt ihn, als gläubigen Juden, zu den Festzeiten nach Jerusalem hinaufziehen; die Synoptiker scheinen anzudeuten, dass Jesus bei seinem feierlichen Einzug zum ersten Mal in seinem öffentlichen Wirken nach Jerusalem kam. Einig sind sich die Evangelisten in der Schilderung dieses Einzugs. Sie sehen darin den Auftakt zur dramatischen Wende am Ende des Lebens Jesu und bereiten das Ereignis deutend vor.

Bei Matthäus begründet Jesus den Zug nach Jerusalem damit, dass er dort verurteilt und hingerichtet werden soll (Mt 16,21). Noch deutlicher bei Lukas: «Als die Zeit erfüllt war, da er hinweggenommen werden sollte, richtete er sein Angesicht fest auf den Weg nach Jerusalem aus.» (Lk 9,51) Etwas später noch ausdrücklicher: «Heute und morgen und am folgenden

Tag muss ich weiterwandern; denn ein Prophet darf nirgendwo anders umkommen als in Jerusalem» (Lk 13,33). In der dritten Leidensankündigung verbinden dann alle drei Synoptiker den Gang nach Jerusalem ausdrücklich mit der Verurteilung, der Hinrichtung und Auferstehung Jesu. Markus leitet diese Ankündigung mit einer Situationsschilderung ein: «Während sie auf dem Weg hinauf nach Jerusalem waren, ging Jesus voraus. Die Leute wunderten sich über ihn, die Jünger aber hatten Angst. Da versammelte er die Zwölf wieder um sich und kündigte ihnen an, was ihm bevorstand.» (Mk 10,32). Bei der Blindenheilung bei Jericho, unmittelbar darauf, hören wir dann zum ersten Mal den Messiasitel «Sohn Davids».

Johannes bereitet den Einzug in Jerusalem auf seine Weise vor, trifft sich aber in der Intention seiner Aussagen mit den Synoptikern. Die Auferweckung des Lazarus (11,1-44), die stärkste Selbstbezeugung Jesu und seiner Macht über den Tod, hat eine Spaltung zur Folge zwischen der Neugierde und wohl auch Hoffnung des Volkes und der Ablehnung durch die Verantwortlichen (11,45-53; 12,9-11). Im Blick darauf wird die Salbung in Bethanien auf den Tod Jesu hin gedeutet (Joh 12,1-8).

II

Den Einzug selbst stilisieren die Synoptiker symbolisch als Manifestation des Messias Königs (*Claus-Peter März*). Da ist vor allem die entscheidende Rolle des jungen Esels. Von nichts anderem wird in den Evangelien je gesagt wird, dass Jesus ihn oder es «notwendig braucht» (Mt 21, 3 parr.). Er braucht diesen jungen Esel, um das Wort des Propheten zu erfüllen: «Sagt der Tochter Zion: Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist friedfertig, und er reitet auf einer Eselin und auf einem Fohlen, dem Jungen eines Lasttiers» (Sach 9,9 bei Mt 21,5). Das ist das Ritual eines Königseinzugs (1 Kön 1,38-40), was durch das Ausbreiten der Kleider noch unterstrichen wird (2 Kön 9,13). Zugleich zeigt das kriegsuntaugliche Reittier, dass der einziehende König in friedfertiger Absicht kommt. Vielleicht spielt auch die Erinnerung an eine rabbinische Auslegung des zitierten Prophetenworts mit: «Wenn sie Verdienste haben, kommt der Messias auf den Wolken des Himmels. Wenn sie keine Verdienste haben, kommt er arm und reitend auf einem Esel» (bSAnh 98a). Das Schwenken der Laubbüschel und die Hosanna-Rufe, ein Zitat aus Psalm 118,25-26, verweisen dagegen auf die Liturgie des Laubhüttenfests, des großen Festes der Freude, die alle Stände und sogar die Fremdlinge ergreifen soll (Deut 16,13-15).

Dieser messianisch inszenierte Einzug bekommt erst auf dem Hintergrund der unmittelbar darauf folgenden Ereignisse seine volle Bedeutung. Wir lesen und feiern ihn gewöhnlich als Auftakt zur Passion; in den Evangelien leitet er jedoch eine Reihe ereignisreicher Tage in Jerusalem ein. Als

erstes folgt auf den Einzug die Tempelreinigung; bei Markus erst am folgenden Tag nach einem ausführlichen Augenschein (Mk. 11,11). So kann sie nicht als spontane Affekthandlung missverstanden werden. Dieses anstößige Tun löst dann die Frage nach der Vollmacht Jesu aus und die Streitreden mit den Hohenpriestern und Ältesten, den Pharisäern und den Sadduzäern. Die Gleichnisse von den zwei Söhnen, den ungetreuen Winzern und den abwesenden Festtagsgästen unterstreichen die Kluft zwischen Jesu Angebot und der Ablehnung durch die Verantwortlichen. Das Scherflein der Witwe setzt, zusammen mit dem Ausgang des letzten Gleichnisses und dem Hinweis auf das Hauptgebot, einen versöhnlichen Schlusspunkt unter diese Streitgespräche: Ein Rest, die Armen, Bettler und Krüppel, wird gerettet werden. Die Kinder, die Kleinen spielten schon beim Einzug in Jerusalem eine Hauptrolle.

Wie ein Gewitterleuchten leiten diese Ereignisse die große eschatologische Drohhede ein. Schon die Ankunft des Messias Königs vom Ölberg her war ein eschatologisches Zeichen, mehr noch die Ankündigung des Untergangs Jerusalems (Lk 19,41-44) und des Tempels (Mt 24,1-3 parr.), sichtbar gemacht im Verdorren des Feigenbaums (Mk 11,12-14.20 parr.). Auch da tut sich in den eschatologischen Gleichnissen vom Ergrünen des Feigenbaums (Mk 13,28-32), von den beiden Knechten, von den zehn Jungfrauen, von den anvertrauten Talenten und vom Weltgericht (Mt 24,45-25,46) eine Hoffnungstür auf: Jesus weist nicht auf einen allgemeinen Untergang hin, sondern auf eine Scheidung zwischen Gerechten und nicht Gerechten.

III

Wenn wir den Einzug Jesu in Jerusalem in dieser eschatologischen Perspektive lesen, zwischen messianischer Hoffnung und Anbruch des Endgerichts, erhält er neue Aktualität. Es ist nicht von ungefähr, dass gerade diese Episode des Lebens Jesu seit ältesten Zeiten Jahr für Jahr liturgisch nachgespielt (*Harald Buchinger*) und in der Kunst aktualisierend dargestellt wird (*Wieland Schmied*). Bei der liturgischen Vergegenwärtigung dieses Mysteriums aus dem Leben Jesu mag seine allegorische Deutung durch die Kirchenväter mitgespielt haben: «Die Aussendung der zwei Jünger versinnbildet die Mission. Esel und Füllen, die «vor der Tür» (der Kirche) warten, sind Judentum und Völkerwelt. Sie werden zu Jesus gebracht. Bei der Begrüßung wiederum stellen die Vorausgehenden die Israeliten und die Nachfolgenden die Heiden dar, die gläubig wurden. Jesus, der die Prophetie erfüllt, kommt als Herr und König Aller, als Priester in Ewigkeit.»¹

¹ Vgl. JOACHIM GNILKA, *Das Evangelium nach Markus*. 2. Teilband (EKK II,2), Zürich-Neukirchen 1979, 120.

Mehr als diese Deutung sprechen uns heute zwei Realsymbole an, die den Hintergrund zum messianischen Einzug bilden: Jerusalem und der Tempel. Sie stellen uns vor bedrängende Fragen: der nicht mehr (und wohl nie wieder) existierende steinerne Tempel, an dessen Stelle der Leib Christi tritt (*Knut Backhaus*), und das für die Endzeit versprochene neue Jerusalem (*Josef Wohlmuth*). Jenseits aller politischen Tagesfragen machen sie deutlich, dass das Heilige Land und das Judentum für uns Christen ein eigentliches Mysterium darstellen (Röm 11,33-34).

Peter Henrici

CLAUS-PETER MÄRZ · ERFURT

«SIEHE, DEIN KÖNIG KOMMT ZU DIR...»

Der «Einzug» in Jerusalem

Es wirkt wie eine Geste des Aufbruchs: Jesus besteigt vor den Toren Jerusalems einen Esel, und seine Begleiter reagieren auf dieses ungewöhnliche Zeichen mit Jubelrufen und Huldigungsgesten. Folgt man dem Text in den Evangelien, dann feiern sie die *«kommende Königsherrschaft unseres Vaters David»* (Mk 11,10), jubeln Jesus zu als dem *«Sohn Davids»* (Mt 21,9), preisen ihn als den *«König, der kommt im Namen des Herrn»* (Lk 19,38) und rufen ihn als *«König Israels»* aus (Joh 2,13). Grüne Zweige und Kleider werden auf dem Weg ausgebreitet und deuten eine improvisierte Huldigung des kommenden Königs an.

Narrativ bildet die Szene das Eingangstor zum letzten Wirken Jesu in Jerusalem und zur Passion; thematisch erscheint sie in ihrer differenzierten Präsentation des Königsgedankens wie eine theologische Hinführung zur Passionsgeschichte: schon im Voraus unterläuft sie die Aburteilung Jesu als *«König der Juden»* (Mk 15,1-10), zeichnet ein Gegenbild zur Verspottung des *«Leidenskönigs»* durch die Soldaten (Mk 15,16-20a) und eröffnet dem Leser bereits beim Eintritt in die Jerusalemer Tage das heilsgeschichtliche Verständnis des Kreuzestitulus (Mk 15,26).

Die Szenerie greift dabei in ihrer Symbolik tief in die Geschichte Israels zurück und nimmt mit der Prophetie Sach 9,9f einen Text auf, der nicht nur auf das Kommen des verheißenen messianischen Königs verweist, sondern dieses zugleich in spezifischer Weise beschreibt: er kommt *«arm»* und *«helfend»*, sitzend auf einem Esel und wird ein allumfassendes Friedensreich aufrichten.¹ Die großen Bilder der Vorzeit werden aufgegriffen, um den Lesern zu eröffnen, was da eigentlich geschehen ist, als Jesus zum Todespascha nach Jerusalem kam.

CLAUS-PETER MÄRZ, geb. 1947 in Leipzig, seit 1990 Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments am Philosophisch-Theologischen Studium Erfurt, seit 2003 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

1. Sach 9,9f – Königsmacht auf Gottes machtlosen Wegen

Für Israel waren von alters her die messianischen Erwartungen zumeist mit dem Königsgedanken verbunden. Namentlich in Zeiten des Niedergangs wurde die Hoffnung auf den wahren König aus dem Hause Davids neu aufgegriffen. Auch die Prophetie in Sach 9,9f ist dieser königlich-messianischen Traditionslinie zuzuordnen:

*«Juble laut, Tochter Zion! Jauchze, Tochter Jerusalem!
 Siehe, dein König kommt zu dir. Er ist gerecht und hilft;
 er ist demütig und reitet auf einem Esel,
 auf einem Fohlen, dem Jungen einer Eselin.
 Ich vernichte die Streitwagen aus Efraim und die Rosse aus Jerusalem,
 vernichtet wird der Kriegsbogen.
 Er verkündet für die Völker den Frieden;
 seine Herrschaft reicht von Meer zu Meer
 und vom Eufrat bis an die Enden der Erde.»*

Der Spruch weist auf das Kommen des messianischen Königs, der sein Volk aus der Dunkelheit ins Licht führen und das Reich des endzeitlichen Friedens für alle Völker begründen wird. Singulär ist Sach 9,9f freilich durch die ungewöhnliche Beschreibung des kommenden Herrschers: Er ist «gerecht» und «hilfreich», seine Herrschaft ist Friedensherrschaft, er vernichtet das Kriegsgerät im eigenen Land. Er tritt nicht mit niederschlagender Macht auf, sondern kommt «niedrig» und «hilfreich». Dies alles macht Sach 9,9f zu einem besonderen Text. Eine ganz eigene Form der Messiaserwartung scheint auf, die in mancher Hinsicht an die Gottesknechtslieder des Deuterocesaja erinnert. Hintergründig weist die Gestalt des messianischen Königs dabei letztlich auf den sich erbarmend den Menschen zuwendenden Gott.

Die Auslegung hat Sach 9,9f zumeist mit der Zeit Alexander des Großen, insbesondere mit «dem Vormarsch Alexanders entlang der syrischen Küste im Jahre 332»² in Verbindung gebracht. Der Prophet habe den massiven Zugriff des Alexander bei der Eroberung der palästinensischen Küstenstädte vor Augen. Angesichts der tausende Opfer fordernden militärischen Machtpolitik des allseits bewunderten und von vielen als Gottesboten gepriesenen Alexanders zeichnet er in Sach 9,9f ein messianisches Gegenbild. A. Kunz hat statt dessen auf die Zeit «des Machtwechsels zwischen Ptolemäern und Seleukiden im syrisch-palästinensischen Raum» als möglichen Hintergrund hingewiesen und Sach 9,1-10 «als theologischen Gegenentwurf zum hellenistischen Gottkönigtum»³ bewertet. Beide Erklärungen weisen im Hinblick auf unsere Fragestellung in die gleiche Richtung: Sach 9,9f ist die

Vision des wahren Königs, der «arm» und «demütig» kommt und dessen Herrschaft nicht auf Unterwerfung gründet, sondern auf Friedfertigkeit und Zuwendung. Weil dieser König nach Sach 9,10 seine Herrschaft über die gesamte damals bekannte Welt ausdehnen soll, «bewegt sich der Spruch in einem sonderbaren Gegensatz: Der demütig einziehende König, der auf Waffen gänzlich verzichtet, ist der Herr der Welt, dem die Völker gehorchen.»⁴ Gerade so aber setzt der Text jene besondere Spannung zwischen Herrschaft und Ohnmacht frei, die für die frühe Gemeinde das Königtum Christi begründete.

Sach 9,9f repräsentiert dabei nicht die in Israel gängige Vorstellung vom königlichen Kommen des Messias, sondern eher eine eigen geprägte Form der Verheißung. Die Prophetie erwächst offenbar aus einer tiefen Betroffenheit und stellt der politischen Weltwirklichkeit ihrer Zeit die Verheißungen entgegen: Es kommt ein «anderer» König – und schon die Art und Weise seines Kommens stellt seine Friedfertigkeit unter Beweis. Denn er kommt nicht auf dem Schlachtross, sondern auf einem Esel. *Dieser* König ist Israels wahrer König. Nimmt man Sach 9,10 hinzu, dann tritt die Intention dieses Königtums noch stärker hervor: Weil er nicht auf menschliche Macht vertraut, sondern auf Gott, ist seine Herrschaft eine Friedensherrschaft, die die ganze Erde erfasst.

Für das Bekenntnis der frühen christlichen Gemeinde erweist sich dieser Text als hilfreich: Er bietet die Möglichkeit, die Bedeutung des Kommens Jesu in der Spannung von Hoheit und Niedrigkeit von der Schrift her zu legitimieren.

2. Mk 11,1-10 – der König im Namen des Herrn

Mk 11,1-10 setzt mit drei Ortsangaben ein, die den Leser darauf hinweisen, dass Jesus sich Jerusalem nähert und die Außenbezirke der Stadt erreicht hat.⁵ Dort, unmittelbar vor dem Eintritt in die Tempelstadt, setzt er ein Zeichen, das sein Kommen nach Jerusalem in das Licht von Sach 9,9f stellt: Er sendet zwei Jünger in das «gegenüberliegende Dorf», um dort einen, an einer bezeichneten Stelle angebundenen Esel zu holen. Die Beschaffung des Tieres wird nicht begründet, sondern durch die Erzählweise als hoheitlicher Akt verdeutlicht. Auftrag und Ausführung werden jeweils mit den gleichen Worten wiedergegeben, was beim Leser den Eindruck erweckt, dass alles bis ins Detail genau nach Jesu Auftrag ausgeführt worden ist.

Die beiden Abgesandten bringen den Esel zu Jesus, legen ihm ihre Kleider auf, und Jesus setzt sich auf das Tier. Damit tut er kund, dass er im Zeichen von Sach 9,9f nach Jerusalem geht: als der König, der dem Tode preisgegeben für die Seinen das Leben erwirkt. Das mitgezogene Volk reagiert mit Gesten und Rufen der Verehrung: Kleider und Zweige werden

auf dem Weg ausgelegt, durch Lobrufe werden «der Kommende im Namen des Herrn» und «die kommende Herrschaft unseres Vaters David» gepriesen. Danach bricht das Geschehen unvermittelt ab, und V. 11 vermerkt lediglich lapidar, dass Jesus nach Jerusalem und in den Tempel ging und sich alles anschaute.

Mk 11,1-10 erzählt somit nicht wirklich eine «Einzugsgeschichte». Der Text markiert vielmehr skizzenhaft die Umrisse eines Geschehens, das Sach 9,9f für einen Augenblick in Szene setzt und so anzeigt: Jesus kommt als der von Sacharja verheißene König, nicht mit militärischer Übermacht, sondern mit dem Erbarmen Gottes. Die Leser sollen in diesem Sinne in der geheimnisvollen und umrästelten Gestalt des «arm» und «hilfreich» auf dem Esel kommenden Königs den zum Leiden gehenden Jesus erkennen. Gewicht hat dabei auch die Tatsache, dass Jesus selbst den Befehl gibt, das Reittier zu holen, das an der den Boten eröffneten Stelle für ihn bereit steht: Er nimmt das Leiden an, ergreift es und akzeptiert, am Kreuz der König seines Volkes zu sein.

Schon von 8,27 an orientiert sich das Markusevangelium auf Jerusalem. Die erste Leidensweissagung verweist darauf, dass der «Menschensohn» in der Tempelstadt den Tod erleiden werde (8,31-33). Zwei weitere Verweise (9,30-32; 10,32-34) stellen den Lesern nochmals das kommende Leiden Jesu vor Augen und richten das Geschehen immer mehr auf seinen Tod in Jerusalem aus. Die Einzugsgeschichte nimmt diese unterschiedlichen Hinweise auf und führt sie in dem Verweis auf Sach 9,9f zusammen: Der da nach Jerusalem zum Leiden kommt ist der «arme» und «hilfreiche» König.

Mk 11,1-10 nimmt freilich nicht nur die Thematik auf, die den Weg Jesu von Galiläa nach Jerusalem bestimmt, der Text blickt noch mehr voraus auf die Passionsgeschichte, die zumindest in Kap. 15 deutlich vom Königsgedanken geprägt ist.⁶ Jesus wird als zelotischer Aufrührer bzw. als politischer Messiasprätendent an Pilatus überliefert, verurteilt, verhöhnt und gekreuzigt. Letztlich sind Mk 14,55-65 und 15,1-20a in diesem Sinne ganz auf den Königstitel ausgerichtet.

Die Hintergründe dafür sind deutlich: Im Hinblick auf das Königtum in Israel reagierte Rom vielfach allergisch. Kaiser Augustus hatte nach dem Tod des Herodes den Königstitel keinem der drei Herodessöhne verliehen, sondern sie lediglich zu «Fürsten» ernannt und damit die Königswürde bei Rom belassen. Die Römer gingen deshalb in der Folge gegen jeden vor, der in Israel den Königstitel beanspruchte.⁷ Deshalb übergibt auch das Synhedrium Jesus mit der Anklage, dass er sich zum König machen wolle, an Pilatus, und der stellt die Frage nach dem Königstitel sogleich ins Zentrum der Befragung (Mk 15,1-7). Die Antwort Jesu – «Du sagst es!» – weist den Anspruch nicht zurück, will ihn aber offenbar in dem von Pilatus vorausgesetzten politisch-zelotischen Verständnis auch nicht bejahen. Diese

Ambivalenz bestimmt die gesamte Passionsgeschichte, die ja nicht nur berichtet, sondern auch theologisch deutet. Sie «zeigt eine beachtliche Doppelposition: Sie will einerseits durch Schriftwort und Ausgestaltung Jesus als geweisagten Messias *beweisen*, andererseits aber den Gedanken der politischen Messianität *abweisen*. Die Gegensätzlichkeit der theologischen Tendenz ist nie ausgeglichen und spiegelt das Dilemma der nachösterlichen Reflexion, die Unschuld des Gekreuzigten zu verteidigen und gleichzeitig den Christos-Anspruch Jesu zu behaupten.»⁸ Die Einzugsgeschichte ist im weiteren Sinne diesem Bemühen zuzuordnen. Die frühe Gemeinde, in deren Umfeld auch die Passionsgeschichte entsteht, findet in Sach 9,9f offenbar einen wichtigen Beleg für die sich elementar von allem ungerechtem politischem Machtgebaren abhebende Art des Königtums Christi. Die in der Prophetie ausgedrückte Spannung zwischen dem Anspruch des kommenden Königs über diese Welt und der Machtlosigkeit seines Kommens sieht sie gerade im Weg Jesu bis zum Kreuz erfüllt.

Sieht man die «Einzugsgeschichte» in diesem Horizont, dann erscheint sie geradezu als eine theologische Einleitung in die Passionsgeschichte. Sie deutet die Verhörzenen, die Barabasgeschichte, die Verspottung und die Kreuzigung als «König der Juden», indem sie anzeigt, dass in all dem hintergründig Jesu Würde aufscheint. Zugleich aber stellt sie schon vor dem Prozess und der Kreuzigung heraus, dass Jesus nicht auf zelotisch-nationales Machtgebaren orientiert ist, sondern als der aller Gewalt entsagender, allein von Gott getragener und sein Erbarmen repräsentierender messianischer «König» nach Jerusalem kommt.

3. Mt 21,1-11; Lk 19,29-40; Joh 12,12-19 – die immer neu erzählte Geschichte vom Kommen Jesu nach Jerusalem

Neutestamentlich wird Mk 11,1-10 durch Matthäus, Lukas und Johannes rezipiert.⁹ Alle drei Texte bleiben zwar in der Grundaussage auf der von Mk 11,1-10 vorgegebenen Linie. Sie akzentuieren aber den Text entsprechend ihrer theologischen Orientierung.

Im *Matthäusevangelium* wird die Frage nach dem wahren Königs Israels schon in den Vorgeschichten angesprochen (Mt 2,1-23): Die Magier, die aus dem Osten nach Jerusalem kommen, suchen nach dem neugeborenen König der Juden (2,2), und das bringt die Stadt in Bewegung. Ganz Jerusalem sucht sich auf diese Kunde hin zu positionieren. Auch hier spielt das machtpolitische Kalkül eine entscheidende Rolle. Herodes setzt alles daran, den möglichen Thronprätendenten zu fassen und zu töten. Der Königsanspruch, der am Ende des Evangeliums zur Verurteilung Jesu führen wird, bringt ihn schon am Anfang seines Weges in Gefahr. Doch wie Mose vor dem Zugriff des Pharao gerettet wurde, so bewahrt Gott auch dieses Kind

vor den Nachstellungen des Herodes. Damit deutet sich an, wer der wahre König Israels ist. Diese «christologische Frage» wird freilich nicht direkt verhandelt, sondern mehr indirekt ins Spiel gebracht: sie «taucht gleichsam gespiegelt in der Reaktion der Menschen auf den Immanuel auf».¹⁰

Mt 21,1-9 greift dieses Thema beim Kommen Jesu nach Jerusalem wieder auf. Dabei hat der Evangelist den Einzug und die Tempelreinigung, die bei Markus als jeweils eigene Zeichen auseinander gehalten sind, «zu einem inhaltlich geschlossenen Ganzen komponiert, durch Eigentexte erweitert ... ihnen vor allem durch eine eindeutige theologische Sinngebung beachtliches Gewicht in seinem Evangelium gegeben.»¹¹ Durch die ausdrückliche Zitation von Sach 9,9f wird das Geschehen dem Leser unmittelbar als Erfüllung dieser Verheißung vor Augen gestellt. Im Interesse der Schrifterfüllung spricht Matthäus davon, dass der König auf zwei Eseln sitzt, weil er dies für die wortwörtliche Erfüllung des Prophetenspruchs hält.¹² Anders als bei Markus geschieht der Jubel nicht nur vor Jerusalem, sondern wird in die Stadt hineingetragen und ruft bei den Bewohnern Erstaunen hervor. Die Begleiter Jesu erklären: «Das ist der Prophet Jesus aus Nazareth.» (VV. 10f)

Auch im Lukasevangelium findet sich der Königsgedanke bereits am Anfang: Lk 2,1-20 konstatiert die Geburt des königlichen Retters aus dem Geschlecht Davids, dessen Kommen den Menschen «göttliches Wohlgefallen» und «Frieden» bringt. Mit Nachdruck ist auf die Davidssohnschaft Bezug genommen. Freilich markiert Lukas unterschiedliche Ebenen der Darstellung: Lk 2,1-6 erzählt von der Geburt des Kindes im Zusammenhang mit der Volkszählung des Augustus. Der Hinweis auf die Herkunft des Josef aus dem Haus Davids und Bethlehem als Ort der Geburt des Kindes deuten allerdings dessen besondere Bedeutung an. Die Distanz zwischen dem Kaiser und diesem Kind steht freilich von Anfang an nicht in Frage und wird noch dadurch herausgestellt, dass das Kind in eine Futterkrippe gelegt werden muss. Der zweite Teil lässt die Leser teilhaben an der Verkündigung der Engel, die dieses Kind als den erwarteten Retter verkünden. Sie preisen Gott und singen vom Frieden, der den Menschen durch diese Geburt zukommen wird. Die Gestalt der Maria, die alles aufnimmt und die Geschehnisse verstehend zusammenfügt, soll die Leser anregen, sich gleichermaßen verstehend auf das Geschehen einzulassen.

Lk 19, 29-38 knüpft an die Geburtsgeschichte an.¹³ Lukas fasst allerdings die verschiedenen Elemente zu einem stufenweisen Einzug Jesu in die Stadt bis hin zum Tempel zusammen.¹⁴ Diese Staffelung des Einzugs ermöglicht es, unterschiedliche Aspekte des Geschehens einzeln zur Geltung zu bringen: das Zeichen vor Jerusalem (VV 29-36), den Königseinzug (VV 37-40), die Klage über Jerusalem (VV41-44), den Eintritt in den Tempel (VV45-46). «Ziel des Einzugs wird bei Lukas die Reinigung des Tempels als Darstellung des Vollmachtsanspruches und als Voraussetzung einer ausgedehnten Lehr-

tätigkeit.»¹⁵ Das zeichenhafte Sitzen Jesu auf dem Esel ist abgehoben von der Jubelszene, die den Gesang der Engel vom Anfang aufnimmt und dem zujubelt, der kommt im Namen des Herrn.

Joh 12,12-19 lässt zwar Verbindungen zu den synoptischen Texten erkennen, ordnet die Geschichte aber um. Jesus kommt nach Bethanien und erweckt Lazarus von den Toten. Das Synhedrium beschließt daraufhin, Jesus zu töten. Eine Volksmenge holt ihn mit Jubelrufen nach Jerusalem. Unterwegs findet er einen Esel und setzt sich darauf. Johannes zeigt freilich an, dass den Jüngern die Bedeutung dieses Zeichens erst in der nachösterlichen Beschäftigung mit der Schrift aufgegangen ist. Die Geschichte ist durch Todesbeschluss des Synhedriums von vornherein (Joh 11,47-53; vgl. 12,10) deutlich auf die Passion bezogen. Sie hat durch die Einordnung in den von vielen unterschiedlichen Ansätzen durchzogenen Kontext nicht die gleiche argumentative Kraft wie bei den Synoptikern.

4. Die «Einzugsgeschichte» – Ansätze der Auslegung

Die Erzählung vom «Einzug in Jerusalem» setzt mit ihrer ungewöhnlichen Szenerie an zentraler Stelle ein hintergründiges Zeichen, das sowohl Jesu Hoheit als auch seine Niedrigkeit anzeigt. Sie findet sich bei allen vier Evangelien als Auftakt der letzten Tage Jesu in Jerusalem und öffnet den Raum für Jesu letztes öffentliches Wirken, das Mahl mit den Jüngern, die Befragung durch jüdische Obrigkeiten, den Prozess vor Pilatus, die Exekution, das Begräbnis und die Osterbotschaft.

Von der Frömmigkeitsgeschichte her ist das Verständnis des Textes nachdrücklich durch seine liturgische Rezeption bestimmt. Die liturgische Inszenierung des Textes in der Palmsonntagsprozession geht in ihren Anfängen bis ins 7. Jh. zurück, sie hat sich vom Osten, namentlich von Jerusalem her auch in der Westkirche ausgebreitet und ist schließlich zum festen Bestand der Palmsonntagliturgie geworden. In südlichen Gegenden hat sich der Gebrauch eines so genannten «Palmesels» eingebürgert: einer Figur, die Jesus auf dem Esel sitzend darstellte und nicht selten kunstvoll gestaltet und kostbar ausgestattet war. Sie wurde in der Prozession mitgeführt. «Die Grundstimmung dieser Prozession war fröhlich: Zwischen dem Quadragesimalfasten und dem Gedenken an Jesu Tod stand der durch den Ausblick auf den Triumph Jesu geprägte Palmsonntag.»¹⁶ Bis zum Tridentinum hat die Einzugsgeschichte in der katholischen Kirche – wie heute noch in den lutherischen Kirchen – als ein auf das weihnachtliche Kommen Jesu verweisender Leittext die Adventsfrömmigkeit geprägt.¹⁷

Neuere Formen der Rezeption haben unter dem Druck gesellschaftlicher Verwerfungen das Bild Jesu auf soziale Probleme hin geöffnet: Im Kommen Jesu zu den Letzten der Gesellschaft und in der Verweigerung gegenüber

denen, die sich für die Ersten halten. Bestimmend blieb der Grundgedanke der Demut und Armut, der diesem Königtum sein Gesicht gibt.

Eine ausdrückliche Gegenposition zu dieser Sicht, die das Einzugeschehen als Verweis auf Gottes Heilshandeln verstand und in Jesus einen Erlöser sah, der ohne Verstrickung in gewalttätige Aktionen das Reich Gottes verkündete, findet sich bei H. S. Reimarus. In den von G.E. Lessing veröffentlichten «Fragmenten des Wolfenbüttelschen Ungenannten» findet sich eine Ausführung zur Einzugs- und Einzugsgeschichte. Sie liest in den Text das Bemühen Jesu hinein, ein weltliches Reich aufzurichten: Jesus «reitet ins Tor der Stadt Jerusalem, und es wird ein Zulauf des Volks, die ganze Stadt kömmt in Bewegung. Dieser außerordentliche äußerliche Aufzug, den Jesus nicht allein litte, sondern mit Fleiß veranstaltet hatte, konnte ja auf nichts anders, als auf ein weltliches Königtum abzielen: dass nämlich alles Volk Israel, so hier versammelt und vorher von ihm eingenommen wäre, mit einstimmen, und ihn einstimmig zum König ausrufen solle.»¹⁸

Die Vorstellung des Reimarus hat zwar für das Verständnis der Einzugs- und Einzugsgeschichte keine Breitenwirkung gehabt. Sie hat aber eine Denkmöglichkeit skizziert, die bis in neuere Zeit immer wieder auch fragen ließ, ob der Einzug Jesu nicht doch als politisch-messianischer oder zelotischer Gestus verstanden werden müsse.¹⁹

Doch dies übersieht, dass, auch wenn die Szenerie durch mehrfache Adaptionen in die unterschiedlichsten Zusammenhänge gestellt worden ist, der Grundgedanke immer der Gleiche geblieben ist: die Hoheit Jesu zu preisen, zu feiern, weil sie aus frei gewählter solidarischer Niedrigkeit erwächst. Um dies zu verstehen, ist bei der Prophetie des Sacharja zu beginnen, die dem Ganzen ihren Stempel aufgeprägt hat. Johannes und Matthäus haben diesen Text deshalb auch der Einzugs- und Einzugsgeschichte ausdrücklich beigegeben. Markus und Lukas lassen allein die Szenerie sprechen und verdeutlichen durch den Zusammenhang, dass der Text weder Marginales, noch Kurioses zur Sprache bringt, sondern in einem ungewöhnlichen Zeichen die Sendung Jesu, das Mysterium seines Kommens und Sterbens, als Nähe zu den Menschen einprägsam festschreiben will. Deutlich wird allenthalben: Bei der Ankunft Jesu vor Jerusalem geht es nicht um ein politisches Königtum Jesu, sondern um das von Gott her kommende messianische Königtum Jesu, das gezeichnet ist von Hoheit *und* Niedrigkeit, von Herrschaft *und* Erbarmen, von Gottesnähe *und* der Aufmerksamkeit für die Armen und Kleinen, die immer und überall «unten» sind und «unten» bleiben.

ANMERKUNGEN

¹ Ausdrücklich zitiert wird Sach 9,9f zwar nur in der Matthäus- und der Johannesfassung. Als theologischer Hintergrund ist die Prophetie aber für alle vier Fassungen konstitutiv – vgl. insgesamt C.-P. MÄRZ, «Siehe, dein König kommt zu dir...». *Eine traditionsgeschichtliche Studie zur Einzugsperikope* (EThS 43), Leipzig 1980.

² Vgl. etwa M. REHM, *Der königliche Messias im Licht der Immanuel-Weissagungen des Buches Jesaja* (ESt NF 1), Kevelaer 1968, 166 – vgl. zur Begründung ebd. 164-167; so schon K. ELLIGER, *Ein Zeugnis aus der Jüdischen Gemeinde im Alexanderjahr 332 v. Chr.*, in: ZAW 62 (1950) 63-115.

³ A. Kunz, *Ablehnung des Krieges. Untersuchungen zu Sacharja 9 und 10* (Herders Biblische Studien 17), Freiburg-Nasel-Wien 1997, 199-242.

⁴ M. REHM, *Messias* (Anm. 2), 172.

⁵ Betphage befand sich nach G. DALMAN, *Orte und Wege Jesu*, Gütersloh ³1924, 268-273, im «Weichbild» Jerusalems und wird nach P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München ⁶1974, 839, «halakchisch zu Jerusalem gerechnet, und zwar als entlegenster Stadtteil.»

⁶ Vgl. Mk 15,2.9.12.18.26.32.

⁷ Vgl. etwa G. Theißen-A. Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen ³2001, 399-402.

⁸ E. DINKLER, *Petrusbekenntnis und Satanswort. Das Problem der Messianität Jesu*, in: *Zeit und Geschichte* (FS R. Bultmann), Tübingen 1964, 127-153.

⁹ Für die beiden synoptischen Seitenreferenten zum Markusevangelium liegt dies auf der Hand, auch für die Johannesfassung lässt sich – wie immer man dessen Quellenlage einschätzt, zumindest eine Mk 11,1-10 vergleichbare Fassung wahrscheinlich machen.

¹⁰ (Luz 120).

¹¹ W. TRILLING, *Der Einzug in Jerusalem* (Mt 21,1-17), in:

¹² Matthäus nimmt den erläuternden Parallelismus, der darauf hinweist, dass es sich um einen Esel – und zwar dem «Füllen» einer Eselin und nicht um ein Maultier handelt – in wortwörtlichem Verständnis als Verweis auf zwei Esel.

¹³ Vgl. etwa Lk 19,37b.38 mit Lk 2,10.13.14. 20

¹⁴ Vgl. die Angabe der einzelnen Stationen in Lk 19,29 (Betfage und Bethanien) .37 (Ölberg) .41 (Annäherung an die Stadt) .45 (Eintritt in den Tempel).

¹⁵ F. SCHÜTZ, *Der leidende Christus. Die angefochtene Gemeinde und das Christuskerygma der lukanischen Schriften* (BWANT 89), Stuttgart 1969, 77.

¹⁶ U. LUZ, *Das Evangelium nach Matthäus* (Mt 18-25) (EKK I/3), Zürich /Düsseldorf und Neukirchen-Vluyn 1997, 191; hier finden sich S. 190-196 weitere Hinweise zur die Rezeptionsgeschichte.

¹⁷ Ebd. 190-196.

¹⁸ Vgl. G. E. LESSING (Hg.), *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, Braunschweig 1778 II §§ 6 und 8.

¹⁹ Vgl. etwa K. KAUTSKY, *Der Ursprung des Christentums*, Stuttgart 1908; R. EISLER, *Die messianische Unabhängigkeitsbewegung vom Auftreten Johannes des Tüfers bis zum Untergang Jakobs des Gerechten II* (RWB 9), Heidelberg 1930, 476-499; S. G. BRANDON, *Jesus an the Zealots*, Manchester 1967, 332-340. S. auch die Übersicht «The revolution thory from Reimarus to Brandon, in: E. BAMMEL, Ch.F. MOULE (Hg.), *Jesus and the politics of his day*, Cambridge-New York 1984. Vgl. insgesamt C.-P. MÄRZ, «Siehe, dein König kommt zu dir...!» Anmerkungen zu möglichen politischen Implikationen der Einzugs Geschichte, in: W. RATZMANN, *Religion – Christentum – Gewalt*, Leipzig 2004, 39-55.

KNUT BACKHAUS · MÜNCHEN

HEIMAT IM HEILIGEN

Jesus Christus und der Tempel

Visible and invisible, two worlds meet in Man;
Visible and invisible must meet in His temple;
You must not deny the body.

T.S. ELIOT¹

Was ist dem Menschen heilig? Diese Schlüsselfrage steht am Beginn des Christentums. «Geheiligt werde Dein Name!» lautet die erste Bitte, die Jesus seine Jünger lehrt. Ein archaischer Titel, der an seinem heilenden Handeln haftet, nennt ihn selbst den «Heiligen Gottes» (Mk 1,24). Die Urchristen sehen sich mit schlichter Selbstverständlichkeit als ἅγιοι und verstehen darunter eine geschenkte Beziehung zum ἅγιος schlechthin: Sie verwandelt das Sein, wirkt gar physisch ansteckend (vgl. 1Kor 7,14), reicht tiefer als ein heroischer Tugendgrad. Bei einem Heiligungsritual beginnt Jesus am Jordan sein Wirken. Er beendet es am Kreuz, weil er mit seinem Eintreten für die Heiligkeit Gottes im Heiligtum Israels unheiligen Frieden aufgestört hat. Lukas lässt Jesu Kindheit erzählerisch breit im Tempel zu Jerusalem beginnen: dem Eigentum seines Vaters, in dem der junge Jesus – geheimnisvoll fraglos – *sein muss* (Lk 2,49). Und erst als die Pforten des Tempels hinter Paulus ins Schloss gefallen sind – ein sprechendes Detail (Apg 21,30) –, ist die Erstepoche des Christentums abgeschlossen. Der Vierte Evangelist schließlich erklärt Jesus selbst zum lebendigen Heiligtum.

Das Christentum sei von seinem Ursprung her und seinem Wesen nach eine entsakralisierende Bewegung. Es habe das Heilige auf Verkündigung, Moral und Innerlichkeit konzentriert. Kultisches Handeln widerspreche dem Geist des Neuen Testaments; in der Profanität der Welt, der *secular city*, diene der Glaubende Gott. Patin dieser seit den siebziger Jahren auch im katholischen Raum verbreiteten Annahme ist die Aufklärung. Sie stellte die Übung wahrer Tugend gegen Afterdienst, Pfaffentum und Fetischmachen und setzte – so Kant – das «alleinige Prinzip», «Gott entweder nur

KNUT BACKHAUS, geb. 1960, Professor für Exegese des Neuen Testaments und biblische Hermeneutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München.

durch moralische Gesinnung, so fern sie sich in Handlungen, als ihrer Erscheinung, als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtstuerei wohlgefällig zu werden»². Über das späte 18. Jahrhundert verrät die Entsakralisierungsthese daher viel; über das urchristliche Glaubensleben verrät sie nichts. Der Weg des Urchristentums zum Heiligen ist dichter, dramatischer und farbiger, als solche spinnwebigen Moralisierungen und Spiritualisierungen vermeinen. Man kann diesen Weg durchaus, mit einer Emmanuel Lévinas verdankten Unterscheidung, den Weg vom Sakralen zum Heiligen nennen (*de sacré au saint*), sofern nicht übersehen wird, dass das Heilige sich zum Sakralen zurückwendet und es in sein Realsymbol verwandelt. Im Neuen Testament wird das Heilige, im dreifachen Hegelschen Sinn (*negative, positive, supereminenter*), zur Aufhebung des Sakralen.

Verfolgen wir diese Aufhebung, indem wir im Dreischritt die unerwartbare Beziehungsdynamik zwischen einem galiläischen Wanderprediger und dem Zentralheiligtum seines Volkes betrachten (I), die sich im Verstehen der Seinen – noch unerwartbarer – darin fortsetzt, dass dieser als Gekreuzigter jenen Tempel ersetzt (II) und die Hinrichtungsbalken schließlich ein für alle Mal die Qualität des *saint* wie des *sacré* bestimmen (III).

1. *Jesus Christus und das Heiligtum Israels*

Jesus von Nazaret tritt in das früheste Bewusstsein der erzählenden Kirche nicht mit einer Rede ein, sondern mit einem Ritual. Ungeachtet der Schwierigkeiten, die die spätere Christologie mit diesem Umstand haben sollte, empfing er eine Bußtaufe zur Vergebung der Sünden, ein performatives Verschonungsritual, das den Getauften ganz in die Heiligkeit des Bundesgottes tauchte, vor dem erwarteten Feuergericht versiegelte und zum endzeitlichen Geistempfang befähigte. Die Täuferbewegung knüpfte an levitische Reinheitsvorstellungen an und radikalisierte sie. Sie brachte auf solche Weise einen Heilsanspruch zur Geltung, der ins Gegenüber zum Monopol des Jerusalemer Opferkults trat. Daraus folgt noch nicht, dass sie das urbane Heiligtum zu verdrängen suchte, aber sie drängte es mit Blick auf das individuelle Gottesverhältnis der Getauften zweifellos in den Hintergrund.

Johannes der Täufer hat das verzweigte System der Judentümer seiner Zeit, deren kultische Heiligungspraktiken eingeschlossen, auf den endzeitlichen Nullpunkt von Gericht und Umkehr geführt. Sich bewusst nach alter Prophetenart stilisierend, hat dieser einsame Spätling mit seiner (*cum grano salis*) sakramentalen Idee etwas unerhört Neues in die Geschichte geworfen: Die gesamte Existenz der Individuen, die jene Taufe empfingen, die nach ihm und nach der er benannt worden ist, wurde auf diesen einen Moment verleblichter Hinwendung zu JHWH justiert. Gottes Wirklichkeit

ließ sich nicht durch Erwählung, Überlieferung, Huldigung handhaben. Sie brach mit brennendem Zorn und mächtigem Versprechen hautnah auf den Einzelnen ein. Diese Botschaft und ihr Ritual wurden so zum Vulkanausbruch, in dem das alte Feuer des Gottes Israels wieder aufloderte³. In dieser entschiedenen Theozentrik liegt die religionsgeschichtliche Leistung des Täufers Johannes, und genau hier hat Jesus an ihn angeknüpft.

Es ist daher nicht zu fragen, auf welche Weise die Taufe ins Christentum trat, sondern warum sie, während Jesus wirkte, für etwa ein Jahr unterbrochen war, bevor sie von der ersten Christen-Generation wieder aufgenommen (und dann zum Initiationsritus und auf Christus umgeprägt) wurde. Ein Bruch Jesu mit dem Täufer ist auszuschließen. Offenkundig wurde er in der Öffentlichkeit mit Johannes verwechselt (vgl. Mk 6,14-16; 8,28); er selbst hat die Kontinuität zum Täufer nachdrücklich betont (vgl. bes. Mt 11,7-19/Lk 7,24-35). Bezeichnenderweise ist es gerade die Tempelaktion, in deren Rahmen er die Frage nach seiner Vollmacht an die nach der Herkunft der Johannestaufe bindet (Mk 11,27-33). Jesus legitimiert sich also während jener Handlung im Heiligtum, die letztlich zu seinem Tod führt, indirekt durch den Bezug zu diesem endzeitlichen Sakrament. Der Unterschied zwischen Johannes dem Täufer und Jesus liegt im Auftreten Jesu selbst⁴ und damit im Umschlag von der *Naherwartung* zur *Naherfahrung*. Jesus sieht keinen anderen Gott als Johannes, aber er sieht ihn mit neuen Augen. Gott offenbart sich nicht verdienstermaßen im strafenden Feuergericht, sondern stattdessen unvermittelt und unerwartbar in väterlichem Entgegenkommen. Die Wende von Johannes zu Jesus, vom verdienten Gericht zum unverdienten Heil entspricht nicht dem Kalkül transformierter Lehre, sondern der Dramatik lebendiger Gottesschau, wie sie von den biblischen Propheten her vertraut ist: Nicht weil Israel heilig ist, neigt sich Gott ihm zu, sondern weil Er heilig ist (vgl. z.B. Jes 54,1-10; Jer 31,31-40; Ez 16,59-63; Hos 2,18-3,5). Die von Jesus proklamierte Königsherrschaft Gottes bricht in seinem eigenen Wirken an. In seinen Heilungstaten, Gleichnissen, Zeichenhandlungen und vor allem in seiner Gemeinschaft wird sie Gegenwart. Was die Nähe des heiligen Gottes bedeutet, entscheidet sich ursprünglich und unmittelbar im personalen Magnetfeld Jesu selbst. Es sind die «unreinen Geister» als die intimen Kenner der Heiligkeitsschranke, die das Wesen Jesu am klarsten durchschauen. Wie ein Blitz fällt der Satan vom Himmel (Lk 10,18), und wie im Zeitraffer lässt dieser Blitzschlag erkennen, wo das Neue liegt, das mit Jesu Auftreten anbricht. Die liturgische Poesie nennt es in dankbarer Rück- und Vorschau das *aeternum et universale regnum immensae maiestati Tuae [traditum]: regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum justitiae, amoris et pacis*⁵.

Das Numinose wirkt hier nicht schwächer als in der Botschaft des Täufers Johannes, und so hautnah wie bei ihm trifft es noch immer auf den Einzel-

nen. Jedoch verlagert sich das Blickfeld vom *tremendum* auf das *fascinosum*⁶. Der *Abba*, den Jesus an- und ausruft, wahrt seine Transzendenz. Er hat nichts von der Trivialität, die ein flacher Predigt- und Liturgiestil ihm mitunter anheftet. Aber sosehr gerade der Name des Vaters *geheiligt* sei, so wenig ist er über den Alltag erhaben, ungreifbar in den Weiten apokalyptischer Himmel, unnahbar für endzeitliche Ängste. Er lässt sich in der konkreten Lebenswelt, die Jesu Gleichnisse faszinierend vor Augen zeichnen, berühren. Er wird gerade in dem von Jesus beschworenen Urvertrauen verbindlich für das alltägliche Tun, fassbar auf dem Grund des eigenen Lebens. Ich weiß das Gemeinte nicht passender zu sagen als mit einem Tagebuch-Eintrag Franz Kafkas, in dem jedes Nomen johanneisch klingt: «Es ist sehr gut denkbar, daß die Herrlichkeit des Lebens um jeden und immer in ihrer ganzen Fülle bereit liegt, aber verhängt, in der Tiefe, unsichtbar, sehr weit. Aber sie liegt dort, nicht feindselig, nicht widerwillig, nicht taub. Ruft man sie mit dem richtigen Wort, beim richtigen Namen, dann kommt sie»⁷. Dieses Wort, darin liegt das entscheidend Neue, hat Jesus mit seiner Basileia-Botschaft ausgesprochen. Abermals johanneisch gesagt: Er war es selbst, es trägt seinen Namen.

Es versteht sich, dass all dies mit Profanitätsentwürfen der Neuzeit nicht das Geringste zu tun hat. Religionsgeschichtlich ist es nicht der Verzicht auf die Heiligkeitsvorstellung Israels, die Jesu Auftreten kennzeichnet, sondern deren Entgrenzung. So steht sein Basileia-Wirken als offensives Heiligkeitskonzept⁸ den zeitgenössischen reinheitsdefensiven Systemen, etwa des Pharisäismus und auch der Täuferbewegung, entgegen. Heiligkeit ist das innerste Wesen Gottes, dessen den Menschen bis ins Leibliche ergreifende, Ehrfurcht und Vertrauen stiftende, heilende und zukunfts mächtige Wirklichkeit. Im Anbruch der Gottesherrschaft überwindet sie alle Schranken, auch die sakralen, und öffnet sich bedingungslos auf das Gottesvolk hin.

Von daher musste der Weg Jesu mit derselben Notwendigkeit auf das Heiligtum Israels zielen, mit der die Kugel zum Boden der Schale rollt. Was er im Nisan des Jahres 30 im Tempel tat und beabsichtigte, bleibt historisch undeutlich⁹. Die Evangelisten können über die Begegnung des Heiligen mit dem Heiligtum nicht erzählen, ohne dass sie ihre Deutungskunst gefordert sähen (vgl. Mk 11,15-19/Mt 21,12-17/Lk 19,45-48; Joh 2,13-22). Johannes verlegt die Szene gleich ganz von der letzten Woche im Wirken Jesu an dessen Beginn: Sie wird zur programmatischen Grundlegung seines ganzen Seins. Einige Tatsachen – die grundlegenden – scheinen freilich durch¹⁰.

In einer prophetischen Zeichenhandlung forderte Jesus den Heiligkeitsanspruch JHWHs im religiösen Zentrum des Gottesvolkes ein. Seine Handlung gegen die Anbieter von Tempelmünzen und Opfertieren diente weniger dazu, das Gotteshaus von Kommerzialisierung zu «reinigen». Levi-

tisch reines Geld und einwandfreies Opfergut waren Voraussetzungen für die sakrale Routine überhaupt, und genau diese wollte Jesu Tempelaktion zeichenhaft unterbrechen. Dies wird das Thema eines prophetischen Wortes Jesu über das Heiligtum gewesen sein. Das Dickicht der überkommenen Deutungen (vgl. Mk 13,2 parr.; 14,58; 15,29; Mt 26,61; 27,40; Joh 2,19; Apg 6,14; EvTh 71) ist hier so verschlungen, dass wir kaum mehr sagen können, als dass es ein solches Tempelwort gab, das die vielfältigen Deutungsmühen notwendig machte. Dass die Königsherrschaft Gottes gerade den Tempel beanspruche und dass dort, wo Gott die Welt an ihr Ende führe, auch deren «Nabel» untergehe – dies etwa wird der Überlieferungskern gewesen sein. Die theozentrische Kritik Jesu am Heiligtum seines Volkes kann jedenfalls nicht schwer genug gewichtet werden. Aus eben diesem Anlass ist er in den Tod gegangen. Von der Peripherie des Jordans rückte die Endzeit in den Tempel selbst.

Bereits vormarkinisch wurde die Tempelaktion mit der Frage nach der Vollmacht Jesu verbunden, und Jesu Selbstlegitimation durch die Berufung (nicht auf den Täufer, sondern) auf die heilsmittlerische Johannestaufe ist sehr wahrscheinlich als historisch einzustufen (Mk 11,27–33). So führt eine innere Linie von der *Basileia* im Tempel zum *Basileus* am Kreuz, von der Sündenvergebung am Jordan zur Sühne in der Selbsthingabe, vom endzeitlich unterbrochenen Kult zur Gabe eines neuen Gottesbundes. Keine andere Logik waltet hier als die, die Jesus zu Beginn seines Wirkens zum letzten Boten nach dem letzten Boten¹¹ werden ließ. Kehrt Israel nicht um, so doch sein Gott. Abermals also ist es unverdient und unerwartet die dramatische Zuwendung Gottes, der noch die Verweigerung Israels gegenüber dem Basileia-Boten dadurch beantwortet, dass er dessen Tod zum Ausgang einer tiefsten Zuneigung werden lässt. Dies war, wenn ich recht sehe, Jesu abschiedlich gestimmte Botschaft, als er am 14. Nisan des Jahres 30 seine Gefährten zu einem Mahl um sich versammelte¹².

Wenn in einem überschaubaren Areal für hunderttausend Festteilnehmer Lämmer geschlachtet werden, können wir uns die in der Pessach-Woche aufziehende Opfer-Atmosphäre, die von der Sühne-Vorstellung kaum zu trennen ist, nicht greifbar genug vorstellen. Das Jüngermahl wird davon beeinflusst gewesen sein. Das gebrochene Brot, der verteilte Rotwein bargen ihre eigene, figurative Soteriologie. Die begleitenden Worte Jesu gaben den Gesten ihre Deutung auf das bevorstehende Ende: «Dies ist mein Leib für die Vielen [gegeben]» – «Dieser Kelch ist der [neue] Gottesbund durch mein Blut!» (vgl. 1Kor 11,22–25//Lk 22,15–20; Mk 14,22–25/Mt 26,26–29)¹³. Die Zusage der endzeitlich neuen Geltung des Gottesbundes stellt Jesus in die Reihe der paradoxal-dramatischen Bundestheologie der Propheten Israels. Das entscheidend Neue liegt darin, dass er den Gottesbund in seiner Proexistenz personal verdichtet. Es scheint mir fraglich,

ob Jesus damit einen Ersatz-Kult stiften wollte¹⁴. Zu einem grundsätzlichen Bruch mit dem Tempelkult scheint es jedenfalls in der palästinischen Urgemeinde nicht gekommen zu sein. Aber eine Rochade wird sich vollzogen haben, die der am Jordan vergleichbar war: Der (bislang zentrale) Tempelkult rückt als Heilsmedium an die Peripherie, die Person Jesu in ihrer Hingabe in das Zentrum. Dass im Augenblick des Kreuzestodes der Tempelvorhang zerreißt, ist ein Stück urchristlich geschauter «Aufhebung»: Das Heiligtum wird zugleich an ein Ende geführt und zugänglich (vgl. Mk 15,29 i.V.m. 15,37–39). Was sich bei jenem Abschiedsmahl anbahnte, war keine Entsakralisierung der Gottesbeziehung, sondern deren radikale Personalisierung. Am knappsten hat dies Mt 12,6 zum Ausdruck gebracht: «Größeres als der Tempel ist hier.»

2. Jesus Christus als Heiligtum

Gotteshäuser stammen von Menschenhand. Was die Antike als philosophische Kultkritik und das Alte Testament als Schelte gegen Götzendienst kennt, wird im Urchristentum auf das Jerusalemer Heiligtum ausgedehnt. Ist es zerstört, so kann Jesus es in drei Tagen durch ein neues, nicht mehr durch Menschenhand errichtetes Heiligtum ersetzen. Diese Ankündigung dient im ältesten Evangelium der falschen Anklage gegen Jesus (Mk 14,57–59), im jüngsten ist sie zu dessen österlicher Selbstoffenbarung geworden (Joh 2,18–22).

Größer als der Tempel war der Gekreuzigte. Derlei Christologie klingt so selbstverständlich, dass wir nur mühsam Schmerz, Scham und Schande ahnen, die sie ihren ersten Bekennern bereitet hat: Ein zum Tod verurteilter Verbrecher, gefoltert und angenagelt an den «Fluchpfahl», dessen Leichnam das Land rituell verunreinigt (vgl. Dtn 21,22f.), wird *in persona* zum Heiligtum. Antike Menschen, denen solche Gequälten und Verwesten noch ohne fromme Abschirmung vor Augen standen, haben das Absurde an solchem Köhlerglauben in seiner ganzen Schärfe gespürt. Was war gemeint?

Eine vorläufige, wissenssoziologische Antwort lautet: Die Bindung an Jesus Christus wird zum Systemzentrum der christlichen Selbstdefinition. Sie ersetzt wesentliche kognitive Funktionen, die der Tempel im Verein mit der Tora für die frühjüdische Orientierung erfüllt hat: Sie dient als Maßstab der sozialen und religiösen Weltwahrnehmung, prägt die liminale Organisation von Herkunfts- und Wertwissen, kanalisiert Kontingenz-, Angst- und Schuldenerfahrung und bietet nicht zuletzt den *identity marker* der «Christianer». Das neue Systemzentrum bedarf der sakralen Legitimierung: Auf das «desacralizing an old identity» folgt das «sacralizing a new one»¹⁵. So wichtig all dies für den erklärenden Nachvollzug ist, so begrenzt bleibt doch die Perspektive. Ausgeblendet ist die Dimension religiöser Erfahrung, die mit dieser Entwicklung einhergeht, sie trägt und steuert und allererst

verstehen lässt, warum gerade das eben skizzierte Absurdum beträchtlich zur Attraktivität des Urchristentums beigetragen hat¹⁶. Hier nun stoßen wir auf eben jenen Prozess, den wir bereits mit Blick auf Jesu Umgang mit dem Tempel beobachtet haben: Die Resakralisierung erfolgt wesentlich im Modus individuell erfahrbarer Personalisierung. Anders gesagt: Das durch Jesus Christus gestiftete und verbürgte Gottesverhältnis wird als Heimat im Heiligen erlebt, und zwar auf allen Ebenen, in aller Konkretion und in aller leiblichen Intensität. Damit gelangen wir zu dem merkwürdigen Umstand, dass das Urchristentum von Jesus Christus raumförmig gedacht hat.

Selbstverständlich geht es dabei nicht um eine metaphysische Theorie, sondern um eine Beschreibung der eigenen Erfahrung, und zwar der Erfahrung von Heiligkeit, des Numinosen in der relationalen Weise des Pneumatischen. Was als Metapher das Tempelwort christologisch ausrichtet, wird zur existentiellen Behausung der Glaubenden: Christus selbst wird zu einem heiligen Ort, einem Begegnungsraum mit dem Heiligen, nimmt als zugängliches Du jene Aufgabe ein, die der Kult als Immediatverkehr mit der Gottheit zu leisten hatte (*per Christum in Deum*). Es ist eine in diesem Sinn sakrale Teilhabe-Erfahrung, die alle Schichten des Christseins nachhaltig durchformt: Taufe und Herrenmahl, Ekklesia und Ethos, individuelle Glaubens- und universale Schöpfungsdeutung, Himmelshoffnung und Sinnlichkeit. Es sind die maßgeblichen Theologen des Neuen Testaments – Paulus und seine Schule sowie der Vierte Evangelist –, die dieser Verortung des Glaubens ein bleibendes Sinngefüge geben.

Der Kyrios als Lokativ («in Christus», «im Herrn» usw.) erscheint im Corpus Paulinum insgesamt 130-mal, in den sieben (sicheren) Protopaulinen 90-mal (ohne Pronominalwendungen). Albert Schweitzer hat in dieser Ortsangabe einen Schlüssel zur paulinischen «Mystik» gesehen¹⁷. Um mentalitätsgeschichtliche Genauigkeit bemüht, vermeidet man diesen Begriff heute und spricht von partizipativer Christologie¹⁸. In der Sache hat Schweitzer hellichtig das Wesentliche an der Grunderfahrung des *Paulus* entdeckt, die etwa auch seiner Rechtfertigungsbotschaft vorausgeht und sie ausrichtet. Der Glaubende wird in der Taufe «mit Haut und Haaren» in Christus hineingetaucht (Röm 6,3-11); im Herrenmahl wird die leibliche Gemeinschaft mit Christus und in Christus vollzogen (1Kor 10,16-21). Die Ekklesia ist als Leib geistbeseelter Tempel Gottes (1Kor 3,16f.; 12,12-31; 2Kor 6,16-18); die sakrale Würde adelt den Leib eines jeden Getauften (1Kor 6,19f.). Alles «Sinnen und Trachten» (φρονεῖν) geschieht «im Herrn» (Phil 4,2), und in Ihm wird das leibhaftige Leben des Glaubenden – jenseits eines jeden Temenos – ein «lebendiges, heiliges Opfer, Gott wohlgefällig, euer angemessener Gottesdienst» (vgl. Röm 12,1-5).

Die Paulus-Schule, die das Rechtfertigungsproblem rasch hinter sich ließ, hat an der Denkfigur des korporativen Christus mit Nachdruck weiter-

gearbeitet und sie in die kosmologische (Kol) und ekklesiologische (Eph) Richtung vorangetrieben. Der Personalisierung des Heiligen folgt hier seine Weitung auf Kosmos und Welt-Kirche¹⁹.

Der *Kolossenerbrief* setzt sich mit einer angstbesetzten Verehrung von Naturmächten auseinander und stellt solcher kosmischen «Philosophie» die Person Christi als den Erstgeborenen, Mittler, Erhalter, Friedenstifter und Herrn der Schöpfung entgegen: In Ihm hat alles seinen Bestand. Seine Herrschaft übt er aus als Haupt seines Welt-Leibes, der Ekklesia (1,15–20; vgl. 1,24; 2,19). Für die Glaubenden, mitbegraben mit ihm in der Taufe, folgt daraus: In ihm, in dem die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt, wandeln sie, sind sie verwurzelt und auferbaut (2,6–13).

Den Höhepunkt dieser Heiligtumschristologie markiert der *Epheserbrief*. Bereits in der Eulogie wird die In-Christus-Formel zehnfach variiert (1,3–14). Der «Gefangene im Herrn», als der der Apostel hier vorgestellt wird (4,1), entfaltet den ersten theologischen Entwurf der Weltkirche in einem komplexen Ineinander von medialer und ortsanzeigender Christologie (*per Christum et in Christo*). Dazu durchschreitet er das symbolsprachliche Schnittfeld von heiligem Haus und Christus-Leib, nicht ohne manche metaphorische Unstimmigkeit in Kauf zu nehmen, von der Auferbauung des Leibes bis zum Wachstum des Hauses. Wichtiger, als die Bilder zu glätten, scheint es, Brücken zum paulinischen Lokativ zu bauen: Die Ekklesia ist die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt (1,22f.). In der Welt steht sie als Zeichen und Werkzeug der Christus-Herrschaft. Nicht mehr das Begrabenwerden mit Christus, sondern die neue Schöpfung in Ihm bestimmt das kirchliche Selbstverständnis. «Mitbürger der Heiligen» und «Hausgenossen Gottes» sind die Christen: «aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten. Der Eckstein, der alles zusammenfügt, ist Christus Jesus selbst, in welchem der ganze Bau wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, in welchem auch ihr mitaufgebaut werdet zu einer Wohnung Gottes im Geist» (2,19–22; vgl. 1Petr 2,4–10). Die Kirche entdeckt das Heilige als Gegenwart und verortet sich selbst darin. Glauben bedeutet, sich in der Liebe begründet und stark zu wissen, «um mit allen Heiligen zu erfassen, was die Breite und Länge und Höhe und Tiefe ist», also Christus abzuschreiten und zu durchmessen in alle Richtungen, und zwar indem man «die Liebe Christi versteht, die alle Erkenntnis überragt» (3,17–19). So behaust in der personalen Liebe, die unter dem Anspruch des Heiligen die soziale Gestalt der Ekklesia annimmt, ist der Glaubende nicht mehr unmündig dem Wind der Lehren, dem Würfelspiel der Menschen ausgeliefert, sondern gelangt zum «Vollmaß der Reife Christi». Er wächst, in der Wahrheit geborgen, auf Ihn zu, der das Haupt ist und seinem ganzen Leib in allen Teilen Leben schenkt (vgl. 4,12–16).

Das Wort vom «Tempel Seines Leibes» besitzt im *Vierten Evangelium*, wie wir sahen, Programmcharakter (2,18–22). Zunächst handelt es sich um

eine österliche Metapher. Der bildsprachliche Überschuss ermöglicht jedoch eine assoziative Weitung, die in den subtilen Strängen der johanneischen Christus-Symbolik vielfach inspiriert wird. So zielt bereits die Jüngerberufung auf das geheimnisvolle Bild vom Menschensohn als Ort der Himmelsleiter, des geöffneten Himmels also und des endzeitlichen Bet-El (Joh 1,51; vgl. Gen 28,12.19). Was hier als Christophanie angekündigt wird, erweist sich in der abschließenden Selbstoffenbarung als zugänglich. Bei der Hochzeit zu Kana klingt erstmals das Motiv von der «Stunde» Christi an (2,4), die bis zu ihrer Erfüllung am Kreuz die gesamte Darstellung in soteriologische Spannung versetzt. Wie es am szenisch erregten Wendepunkt der «gekommenen Stunde» heißt, zieht der am Kreuz Erhöhte alle an sich (12,32; vgl. 6,44). Das Motiv des Ziehens (ἐλκεῖν), das wir etwa auch in Platons Höhlengleichnis beim Aufstieg in die Lichtwelt finden (rep. 515d-516b), gehört, wie Michael Theobald gezeigt hat²⁰, in die Idiomatik der gottgeschenkten Begeisterung und Liebe. Die Christophanie also vollendet sich als Ortswechsel auf Christus hin. Ganz in diesem Sinn wird man den Geliebten Jünger, der so an der Brust des Gottessohns ruht wie dieser an der Brust des Vaters (Joh 1,18; 13,23), als Modell vollendeten Christsein betrachten. Zu vielsagender Zeit, am Fest der Tempelweihe, und in bezeichnendem Tun, umherschreitend im Heiligtum (10,22f.), legt der Sohn sein Wesen offen: «In mir der Vater und ich im Vater» (10,38). So ist er bleibend, was einst der Tempel war: Ort der Gottesgegenwart und des Gebetes; Weg, Wahrheit und Leben (vgl. 14,6-14). All diese Stränge laufen wie im paulinischen Traditionsraum darin zusammen, dass Christsein als Beziehung verstanden wird und Christus deshalb als heiliger Ort figuriert. Sie führen in unterschiedlichen Farben vor Augen, was der Suchenden am Jakobsbrunnen gesagt ist: Nicht in diesem oder jenem Heiligtum will der Vater angebetet werden, sondern in Geist und Wahrheit – und das heißt: in tiefster Gemeinschaft mit dem Offenbarer (4,19-26). Wie von selbst ergibt sich daraus die kennzeichnende Sprache johanneischer Immanenz: «In Ihm sein und bleiben»²¹. Im Weinstock und den Rebzweigen hat sich dieser Teilhabe-Gedanke in ein zeitloses Bild geprägt: «Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt und in wem ich bleibe, der bringt reiche Frucht. Denn von mir getrennt, könnt ihr nichts tun» (15,5).

So gewinnt schließlich selbst die apokalyptische Tradition des *Himmelsheiligtums* vom Gekreuzigten her einen anderen Inhalt. Im Hebräerbrief vollzieht der himmlische Hohepriester seine kultischen Bewegungshandlungen gerade, um die Heiligkeit neu zu orten: Das Allerheiligste ist Gott selbst, und Christus öffnet mit dem endzeitlichen Kult – der Selbsthingabe am Kreuz – den neuen und lebendigen Weg in die Gottesgegenwart (vgl. 9,11-14; 10,19-22). Profan ist, was an Gott vorbeilenkt, im eigentlichen Sinn sakral, was zum Allerheiligsten führt. So wird der Glaubende die irdi-

sche Stadt verlassen, um, geheiligt und rein, außerhalb des Tores beim Ge-
kreuzigten zu sein (vgl. 13,11-14). Im Thronsaal der Johannes-Offenbarung
bricht der Seher in Tränen aus, bis der Himmel im Zeichen des geschäch-
teten Lammes seine Mitte findet (vgl. 5,1-14). Im neuen Jerusalem ist am
Ende Gott selbst der Tempel – der Allherrscher und das Lamm (21,22).
Damit ist ein folgerechter Abschluss erreicht: Der Himmel ist die Gottun-
mittelbarkeit. Daher ist weniger der Gottessohn im Himmel als vielmehr der
Himmel dort, wo der Gottessohn ist. Heiligkeit ist keine Wesenseigenschaft
Christi, sondern Christus selbst ist das ureigene Wesen von Heiligkeit.

3. Die Christen und das Heiligtum

Das Urchristentum hat das Sakrale nicht getilgt, sondern getauft. Die kate-
chumenale Vorbereitung forderte freilich ihre Zeit. Während die theologi-
sche Distanz zum Jerusalemer Heiligtum, zum Irdisch-Sakralen überhaupt,
wächst, rückt, wie wir sahen, die Wahrnehmungs- und Deutungsfigur des
Heiligtums in die christologische, soteriologische und ekklesiologische Mit-
te. Das Urchristentum setzt sich, vom *saint* überwältigt, vom *sacré* ab. Aber
nicht darum geht es ihm, die Dinge zu entsakralisieren, sondern das Sakrale
zu entdinglichen. Das Leitmotiv, auf das unsere Erkundung stieß, war ja die
Personalisierung des Heiligen. Es ist das *τέμενος/templum*, die Sakralschranke,
die *post Christum crucifixum* fällt. Denn die Hingabe an den lebendigen Gott
fordert die Ganzheit und damit auch die Ganzheit der Welt und Zeit. Nicht
der abgezirkelte Raum – sowenig wie die festgesetzte Zeit oder (ein sehr
neuzeitlicher Eindruck) das «tragbare Heiligtum» des biblischen Buches –
sind als solche heilig. Heilig ist Gott und so auch jener Mittler, der ihn ver-
gegenwärtigt, und so auch jenes Geschehen, das die Gottesgegenwart eröff-
net. Vom Kreuz her also wurde das, was Heiligtum bedeutet, redefiniert.
In stetigem Verlauf wurde dann aber, anhebend bereits im Neuen Testa-
ment selbst, die alte Kultsemantik – Heiligtum, Opfer, Altar, Priester – in
das neue, jetzt durch die Person Christi bestimmte Verstehensgefüge über-
tragen und daraus schließlich der realkultische Vollzug inspiriert²². Man
mag dies, zumal unter den skizzierten Rationalitäts- und Moralitätsent-
würfen der Aufklärung, als theologischen Verfallsprozess werten: Der
Frühkatholizismus (dekadent) greift wieder auf jüdische Sakralmuster (ob-
solet) zurück. Fest steht, dass die Traditionsträger selbst diesen Vorgang als
eine natürliche Entwicklung betrachtet haben, die zu rechtfertigen sie keinen
Anlass sahen. Zwei Gründe scheinen mir dafür maßgebend:

Zuerst: Die alten Sakralvorstellungen ermöglichten, waren sie erst *in persona
Christi* revidiert, dem christlichen Glauben (an den Heiligen schlechthin
sowie an die geschenkte Heiligkeit durch Teilhabe) sich zu verleblichen,
die geglaubte Heiligkeit im realen Erfahrungsraum der Ekklesia sinnlich

wahrzunehmen und sie mit Leib und Seele zu vollziehen. Die durch Christus eröffnete Gottesgegenwart gewann eine greifbare Dimension: Sie war zu begehen, zu sehen, zu hören, zu ertasten, zu schmecken, zu riechen, zu atmen. Bertrand Russell bemerkt einmal, Gott habe den Menschen zu wenig Hinweise auf seine Existenz gegeben, als dass religiöser Glaube triftig scheinere. George Steiner hält ihm entgegen, dass er das weite Feld des Ästhetischen übersehe. Transzendenz bewahrheitet sich durch schlichtes Dasein: *Datur, non intelligitur*. Übertragen auf unsere Ausgangsfrage, lässt sich behaupten, dass das *saint* sich *durch* das *sacré* erweist – gewiss nicht ausschließlich, aber doch leibhaftig, realsymbolisch: «the aesthetic is the making formal of epiphany. There is a «shining through»». ²³

Sodann: Die alten Texte, neu gelesen, widersetzten sich einer Abstraktion der Heiligtumsvorstellung. Die Frühchristen konnten auf die Dauer nicht gottesdienstlich die Tora und den Psalter lesen, ohne sich von der dort lebhaft herrschenden Kultfrömmigkeit mitreißen zu lassen. Die Personalisierung auf Christus hin widersprach dem nicht, sondern forderte geradezu die «Inkarnation» des Heiligen im Sakralen. Psalmen zu singen, die das Heiligtum preisen, ohne dass das personale Heiligtum Wirklichkeit im Irdischen ausgeprägt hätte, wäre aus Sicht der Traditionsträger zum Selbstwiderspruch erstarrt. Nachdem das Urchristentum das *saint* gefunden hatte, konnte dieses ihnen in der irdischen Form des *sacré* Heimat schenken. So übernahm die Typologie die Führung. Die Christen bauten ihre Heiligtümer auf biblischem Grund. Sie vereinten den neuen Glauben an den Erlöser mit dem uralten Vertrauen auf den Gott der Schöpfung²⁴:

*Now you shall see the Temple completed:
 After much striving, after many obstacles;
 For the work of creation is never without travail;
 The formed stone, the visible crucifix,
 The dressed altar, the lifting light,
 Light
 Light
 The visible reminder of Invisible Light.*

ANMERKUNGEN

¹ Choruses from ›The Rock‹ IX, in: Collected Poems 1909-1962, London (1963) 2002, 172.

² Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793/²1794). Hg. von W. Weischedel, Darmstadt 1983 (Werke in 10 Bänden [Sonderausgabe], VII), bes. Viertes Stück: «Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum»; Zitat: 845 (A: 249; B: 250).

³ Vgl. die gewiss zeitbedingte, aber in vielem tiefsichtige Darstellung bei G. BORNKAMM, Jesus von Nazareth, Stuttgart (1956) ¹⁵1995, 40-56. Zur hier vorausgesetzten Deutung des Täufers J. BECKER, Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth, Neukirchen-Vluyn 1972 (BSt 63); J. ERNST, Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte, Berlin 1989 (BZNW 53), bes. 267-346.

⁴ Vgl. M. WOLTER, «Gericht» und «Heil» bei Jesus von Nazareth und Johannes dem Täufer. Semantische und pragmatische Beobachtungen, in: J. Schröter u. R. Brucker (Hg.), Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung. Berlin 2002 (BZNW 114), 355-392, hier: 386.

⁵ Missale Romanum, Praefatio de Iesu Christo Rege.

⁶ Die unterschiedliche Grundstimmung ist schon früh wahrgenommen worden (Q 7,29-34). Sie berechtigt jedoch nicht dazu, die «Frohbotschaft» Jesu der «Drohbotschaft» des Täufers entgegenzusetzen. Auch Jesu Verkündigung kennt den Gerichtsaspekt. Sie verlagert indes den Schwerpunkt: Johannes sagt apodiktisch das Gericht an und setzt dabei die Verschonung als Heilsmöglichkeit voraus; Jesus verkündigt die unbedingte Heilsinitiative Gottes und kennt das Gericht für die, die sich dem Heil verweigern.

⁷ FRANZ KAFKA, Tagebücher. Kritische Ausgabe I (Textband). Hg. von H.-G. Koch, M. Müller u. M. Pasley, Frankfurt a. M. 1990, 866.

⁸ Vgl. K. BERGER, Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer, in: NT 30 (1988) 231-262, hier: 237-248.

⁹ Zur Diskussion K. PAESLER, Das Tempelwort Jesu. Die Traditionen von Tempelzerstörung und Tempelrenewierung im Neuen Testament, Göttingen 1999 (FRLANT 184); J. ÅDNA, Jesu Stellung zum Tempel. Die Tempelaktion und das Tempelwort als Ausdruck seiner messianischen Sendung, Tübingen 2000 (WUNT II/119).

¹⁰ Vgl. näher H. MERKLEIN, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft. Eine Skizze, Stuttgart (1983) ³1989 (SBS 111), 133-146; TH. SÖDING, Die Tempelaktion Jesu. Redaktionskritik – Überlieferungsgeschichte – historische Rückfrage, in: TThZ 101 (1992) 36-64; G. THEISSEN u. A. MERZ, Der historische Jesus, Göttingen 1996, 380f.

¹¹ Vgl. R. PESCH, Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie, Freiburg i.Br. (1977) ²1978, 84f.

¹² Eine ebenso umsichtige wie tiefblickende Rekonstruktion des Geschehens bietet W. BÖSEN, Der letzte Tag des Jesus von Nazaret, Freiburg i.Br. (1994) ²1994.

¹³ Zur Traditionsgeschichte und zum Richtungssinn der Deuteworte vgl. meinen Beitrag: Hat Jesus vom Gottesbund gesprochen?, in: ThGl 86 (1996) 343-356 (Lit.). Bekanntlich ist deren Historizität umstritten; in dem genannten Beitrag habe ich zu zeigen versucht, dass die erreichbare Erstgestalt den üblichen Authentiekriterien genügt. Die oben eingeklammerten Elemente scheinen mir unsicher, würden aber der Grundaussage nichts hinzufügen, denn um den durch Jesu Hingabe eröffneten *eschatologisch* neuen Gottesbund geht es allemal. Davon ist die spätere heilsgeschichtliche Gegenüberstellung von Mose-Bund und Neuem Bund freilich zu unterscheiden. In unserem Zusammenhang fällt auf, dass Mt – nicht ohne religionsgeschichtliche Stimmigkeit – die Formel εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν von der Johannaufgabe (Mk 1,4) auf das Kelchwort (Mt 26,28) überträgt.

¹⁴ So THEISSEN/MERZ, a.a.O., 382f.

¹⁵ Vgl. H. MOL, Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion, Oxford 1976, 202-266, hier: 245. Hilfreich zur funktionalen Analyse der ur- und frühchristlichen Applikationen des Tempelmotivs ist G. FASSBECK, Der Tempel der Christen. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Aufnahme des Tempelkonzepts im frühen Christentum, Tübingen 2000 (TANZ 33).

¹⁶ Die diachrone Erschließung religiöser Erfahrung nach dem Ideal wissenschaftlicher Exaktheit ist methodologisch problembelastet. Problematischer noch scheint mir allerdings der Verzicht auf diese Erschließung, zumal so die Exegese auf ein Verstehen jener Dimension verzichtet, die Gläubende unmittelbar befähigt und motiviert, religiös zu sein – und deshalb etwa das Neue Testament für maßgebliche und der Erklärung wertige Literatur zu halten. Zur Problemanzeige L. T. JOHNSON, *Religious Experience in Earliest Christianity. A Missing Dimension in New Testament Studies*, Minneapolis, Minn. 1998. Johnson arbeitet mit einer Joachim Wach verdankten vorläufigen Definition religiöser Erfahrung: «a response to that which is perceived as ultimate, involving the whole person, characterized by a peculiar intensity, and issuing in action» (ebd., 60).

¹⁷ A. SCHWEITZER, *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930), Tübingen 1981 (UTB 1091), bes. 122–126.

¹⁸ Vgl. J. D. G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, Mich. 1998, 390–412; K. BACKHAUS, *Evangelium als Lebensraum. Christologie und Ethik bei Paulus*, in: U. Schnelle u. Th. Söding (Hg.), *Paulinische Christologie*. FS H. Hübner, Göttingen 2000, 9–31; CHR. BÖTTRICH, «Ihr seid der Tempel Gottes». Tempelmetaphorik und Gemeinde bei Paulus, in: B. Ego, A. Lange u. P. Pilhofer (Hg.), *Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*, Tübingen 1999 (WUNT 118), 411–425.

¹⁹ Vgl. zum Folgenden die Überblicke zur «apostolischen Kirche als Heilsbereich» bei J. ROLOFF, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993 (GNT 10), 222–249; für Eph noch immer H. SCHLIER, *Die Kirche nach dem Briefe an die Epheser* (1949), in: Ders., *Die Zeit der Kirche*, Freiburg i.Br. (1955) ³1972, 159–186, und F. MUSSNER, *Christus, das All und die Kirche. Studien zur Theologie des Epheserbriefes*, Trier (1955) ²1968 (TThSt 5), bes. 118–173.

²⁰ Gezogen von Gottes Liebe (Joh 6,44f). Beobachtungen zur Überlieferung eines johanneischen «Herrenworts», in: K. Backhaus u. F. G. Untergaßmair (Hg.), *Schrift und Tradition*. FS J. Ernst, Paderborn 1996, 315–341.

²¹ Dazu monographisch K. SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben. Die Sprache der Immanenz in den johanneischen Schriften*, Freiburg i.Br. 2000 (HBS 21).

²² Ich habe diesen Verlauf und seine theologische Folgerichtigkeit an anderer Stelle nachzuzeichnen versucht: *Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, in: ThGl 86 (1996) 512–533.

²³ Vgl. *Real Presences*, Chicago, Ill. 1989, 216–232, bes. 224, 226.

²⁴ Dies ist das Anliegen in Eliots *Choruses from 'The Rock'*, aus denen abschließend noch einmal zitiert sei, weil hier die von uns beschriebene Dynamik in poetischer Dichte auf ihren Sinn durchschaubar wird (IX, a.a.O., 172.)

WIELAND SCHMIED · VORCHDORF

CHRISTI EINZUG IN JERUSALEM

Hier soll von zwei Bildern zum Thema «Christi Einzug in Jerusalem» gesprochen werden, die am Anfang und am Ende der Beschäftigung der abendländischen Malerei mit einem zentralen Moment des Neuen Testaments stehen und durch mehr als fünfeinhalb Jahrhunderte voneinander getrennt sind. Sie markieren zwei Grenzpunkte einer Auseinandersetzung, welche die Entwicklung der bildenden Kunst in Europa entscheidend geprägt hat. Wenn wir danach fragen, was die Künstler in diesem Zeitraum mehr als alles andere beschäftigt hat (was also nicht nur ihre Auftraggeber von ihnen verlangten), so kommen wir um die Antwort nicht herum, die besagt: ihre religiöse Orientierung in der Welt. In allen Jahrhunderten zwischen Mittelalter und Aufklärung (und vereinzelt noch danach) hat die Bibel (in stärkerem Maße noch als der antike Mythos) die Themen der Bildschöpfungen geliefert und ihre Inhalte bestimmt. Dabei standen Szenen aus dem Leben Jesu in größerer Zahl als Motive aus dem Alten Testament im Vordergrund, obgleich auch diese nie vernachlässigt wurden.

Den beiden Bildern mit dem Thema «Christi Einzug in Jerusalem», von denen hier die Rede sein soll, kommt also – unabhängig von ihrem künstlerischen Rang – schon durch den Zeitpunkt ihrer Entstehung grundsätzliche Bedeutung zu. Das eine ist um 1305 entstanden und stammt von Giotto di Bondone, den wir an den Beginn der neuzeitlichen Malerei in Italien stellen, das andere ist 1885 datiert und stammt von dem belgischen Künstler James Ensor, den wir zu den Pionieren der Moderne rechnen. Beide Werke sind nur bedingt als Zeugnisse der Malerei – wie wir sie heute definieren – zu betrachten. Giottos Bild ist ein Fresko aus der Arena-Kapelle zu Padua (der Cappella degli Scrovegni), also fest mit der Wand verbunden, und mißt 200 x 185 cm. Ensors Arbeit, die im Museum voor Schone Kunsten in Gent bewahrt wird, ist eine – allerdings vom Künstler

WIELAND SCHMIED, geb. 1929 in Frankfurt am Main, em. Professor für Kunstgeschichte an der Akademie der Bildenden Künste, München. 1995-2004 Präsident der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, Themenschwerpunkte seiner Arbeit: Kunst des 19. und 20. Jahrhunderts.

selbst auf Leinwand aufgezeichnete – Zeichnung (Kohle und Bleistift) mit den Maßen 207 x 152. Wie Giotto's Bild gehört sie einer Reihe an, in welcher der Künstler sich hier 1885 und 1886 in insgesamt sechs Zeichnungen Szenen aus dem Leben Christi vergegenwärtigt. Aber als mit Abstand größtformatige Arbeit ragt sie aus den übrigen heraus und übertrifft in der Höhe sogar noch das Fresko von Giotto.

Christi Einzug in Jerusalem ist ein zentrales Thema des Neuen Testaments. Alle vier Evangelisten heben es als bedeutendes Ereignis hervor und widmen ihm mit allen Einzelheiten – jeweils etwa als Auftakt des letzten Drittels ihres Berichts – gebührend Platz. Mit ihm tritt das Wirken des Messias in eine entscheidende Phase und sein Leiden hebt an. In kürzester Zeit werden sich Passion, Kreuzigung und Auferstehung vollziehen. Zwar ist der triumphale Augenblick des Einzugs Christi in Jerusalem keinesfalls so häufig zum Gegenstand künstlerischer Darstellung gewählt worden wie die ihm folgenden Geschehnisse um Passion und Kreuzigung – wohl weil sich an diesen die Emotionen der Beteiligten eindringlicher zeigen ließen –, aber wer wollte seine Wichtigkeit bezweifeln? Christi Einzug in Jerusalem ist ein für den Bericht der Evangelien unverzichtbares Ereignis. Der begeisterte Empfang, der dem Messias vom Volk Jerusalems bereitet wird, liefert die Folie, vor der sich als Kontrast die Leiden und Mißhandlungen, die er an diesem Ort erfahren wird, nur umso schmerzhafter abheben. Erst vor dem Fond der Freude, die alle Menschen am Palmsonntag ergreift, läßt sich die Tiefe der ihm folgenden Passion erfassen.

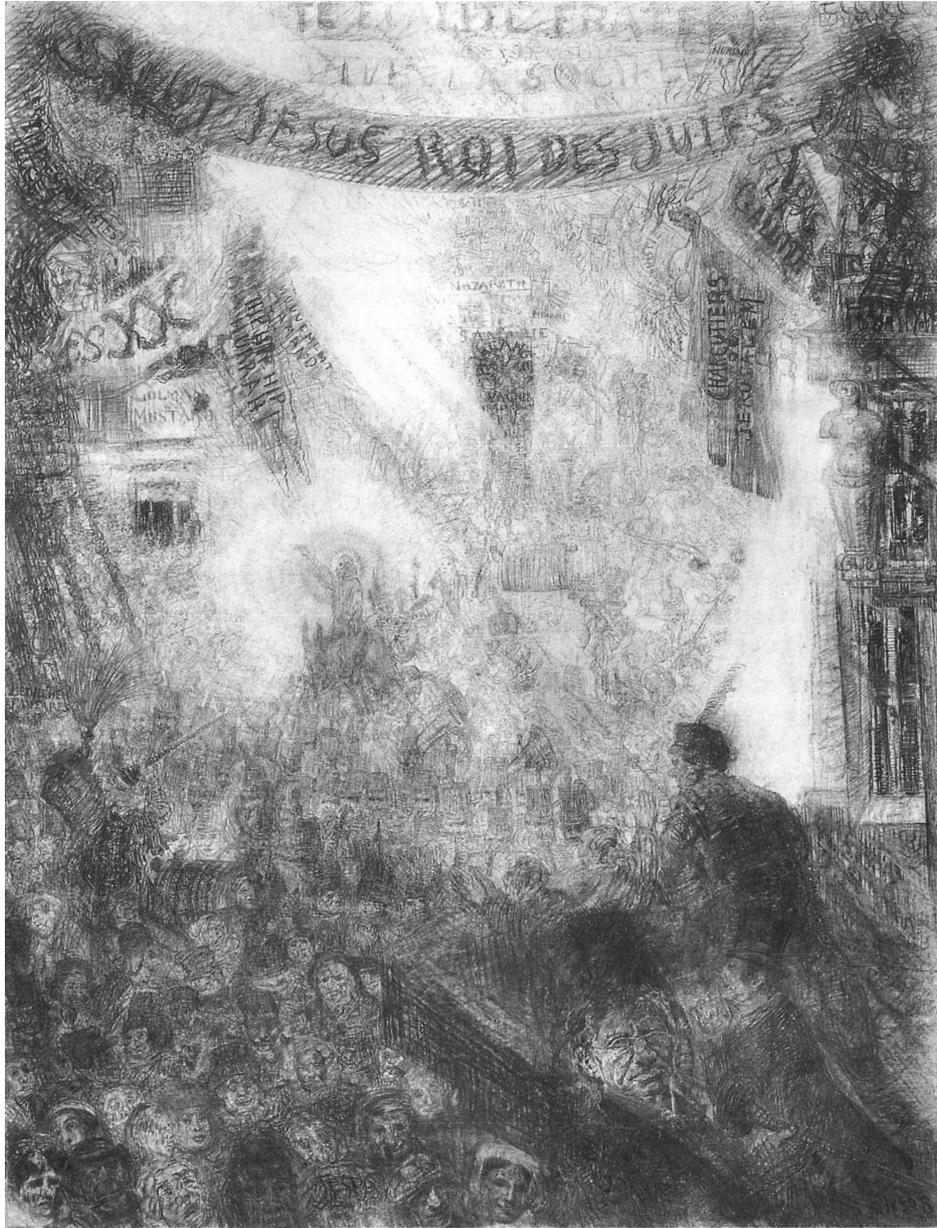
Ehe wir auf spezifische Einzelheiten der beiden Bilder eingehen, sollen sie grundsätzlich miteinander verglichen werden. Nur so wird die ungeheure geistesgeschichtliche Distanz, die sie trennt, offensichtlich und nur so läßt sich ermessen, was sich in der bildenden Kunst des Abendlands zwischen dem Anfang des 14. Jahrhunderts und dem Ende des 19. Jahrhunderts verändert hat.

Weder Giotto noch Ensor waren je in Jerusalem und haben darum die Örtlichkeit der Ereignisse nicht aus eigener Anschauung kennen können. Das ist kein Nachteil. Ihre bildhaften Vorstellungen entspringen ganz der individuellen Imagination. In dieser aber sprechen sich Geist und Empfindung eines Zeitalters aus – bei Giotto wohl noch stärker als bei dem extrem eigenbrötlerischen Ensor.

Giotto hat die biblischen Figuren aus dem Himmel heruntergeholt und auf die Erde gestellt – auf eine Erde, die allerdings aller Profaneität entrückt ist. Er zeigt sie uns für seine Zeit überraschend naturalistisch – so wie sie seinem subjektiven Empfinden entsprochen haben müssen. Ensor dagegen entrückt sie wieder, aber nicht in den Himmel, sondern ins Ungewisse. Er vermag sie nicht mehr zu fassen. Sein Christus ist nicht von dieser Welt. (Stilgeschichtlich vor Giotto einzuordnen, wiewohl erst ein knappes Jahr-



Giotto di Bondone, Christi Einzug in Jerusalem. 1305



James Ensor, Christi Einzug in Jerusalem. 1885

hundert später entstanden, ist die Altartafel mit dem «Einzug in Jerusalem» des Bertram von Minden im Niedersächsischen Landesmuseum Hannover).

Alles bei Giotto ist nicht nur klarer und eindeutiger als bei Ensor, es scheint auch zugleich von einer Bedeutung, die wir jedoch nicht sogleich entschlüsseln können. Alles, was Giotto sagt, ist einerseits schlicht und einfach, andererseits von großer Nachdrücklichkeit. Es ist, als wollte er, mit allem, was er ausdrückt, ein für alle Mal sagen: so war es und nicht anders. So hat es sich verhalten. So müssen wir es sehen.

Bei James Ensor dagegen ist alles undeutlicher, vager, verschwommener, ganz so, als könnte der Künstler keine zweifelsfreien Aussagen mehr treffen. Als wäre das jenseits des ihm Möglichen. Bei Ensor vermeinen wir etwas von dem Zwang zu spüren, entschiedener und realistischer zu sein als die Jahrhunderte der Renaissance – und ihn gleichzeitig dabei zu beobachten, wie er diesem Zwang entkommen und jeder Festlegung entrinnen will. Bei ihm kommt allerdings noch etwas anderes hinzu: seine Faszination durch das Licht. Das Licht bedeutet Wahrheit. Aber was ist Wahrheit? Sie läßt sich nur schwer fassen. Wenn die Gestalt Christi sich in Licht auflöst und ihre Fleischlichkeit verschwindet, dann umfaßt ihn das Licht nicht nur wie ein Heiligenschein, sondern Christus selbst wird zum Licht und ist mit dem Licht überall im Bild. Von ihm können Strahlen ausgehen. Aber die Strahlen blenden eher als daß sie erhellen.

Bei Giottos Fresko «Christi Einzug in Jerusalem» hat man mit Recht – mehr noch als bei anderen Bildern der Arena-Kapelle – die Mitwirkung fremder Hände bemerkt. Doch bleibt festzuhalten, daß Giotto und niemand anderer Gestalt und Komposition aller Wandbilder der ihm anvertrauten Arena-Kapelle festgelegt hat, auch wenn er zuweilen die Ausführung von Details Helfern aus der eigenen Werkstatt übertragen mußte. Anders wäre der Auftrag in der Kürze der gegebenen Zeit (in knapp zwei Jahren) gar nicht zu schaffen gewesen. Gerade in diesem Bild ist die Komposition bei aller Einfachheit so ausdrucksstark, daß sie nur von Giotto selbst kommen kann. Dagegen sind wir sicher, daß die beiden ungelenken Jugendlichen – die Interpretationen gehen in der Bestimmung ihres Geschlechts auseinander – auf dem Zwitter von Tanne und Palme zur Linken, auf dem Olivenbaum zur Rechten, die dabei sind, Zweige abzubrechen, um sie dem einreitenden Messias auf den Weg zu streuen, von der Hand von Mitarbeitern und nicht von Giotto selbst stammen müssen.

Giottos Bild hält sich weitgehend an den Text der Heiligen Schrift, vor allem an das Evangelium nach Matthäus. Indes Matthäus jedoch von einer Eselin und ihrem Fohlen spricht, die Jesus als Reittiere ausgewählt habe, kennen die anderen Evangelisten nur ein einziges Tier, Markus spricht von einem «jungen Esel, auf dem noch nie ein Mensch gesessen hat». Und eben auf diesem Esel reitend, zieht Jesus in Jerusalem ein. Bei Giotto ist auch

dieser einzige Esel zu sehen. An den Wortlaut des Berichts bei Matthäus denkend, hat ein Interpret vergeblich das dort erwähnte Füllen in unserem Bild gesucht und gemeint, es müsse sich wohl hinter der Jüngerschar verstecken. Das aber bleibt eine reine Vermutung, die durch keinerlei bildliche Hinweise gedeckt ist.

Im übrigen orientiert sich Giotto offenbar enger an Matthäus, insbesondere wenn es um die Frage geht, wer denn nun seine Kleider vor dem Esel auf dessen Weg ausbreitete, um sein Vorankommen zu erleichtern. Bei Matthäus (21,8) lesen wir: «Viele Menschen breiteten ihre Kleider auf der Straße aus, andere schnitten Zweige von den Bäumen und streuten sie auf den Weg.» Es sind Menschen aus Jerusalem, die den Messias freudig erwarten – eben darum geht es bei «Christi Einzug in Jerusalem» und der Darstellung, die Giotto diesem Ereignis gewidmet hat. Und es sind keinesfalls die Jünger, die nach Lukas (und nur nach ihm) ihre Kleider vor dem Herrn ausbreiteten, um seinen Weg zu bereiten.

Giotto hat den Gegensatz zwischen den eher skeptisch und finster dreinblickenden Jüngern, die den reitenden Messias begleiten, und dem ihm so ungeordnet wie erwartungsvoll entgegeneilenden Volk von Jerusalem herausgearbeitet. Als zwei deutlich voneinander getrennte Gruppen erscheinen sie links und rechts im Bild. Eine Figur aus der Menge, die aus dem Tor in der architektonischen Umwallung Jerusalems hervordringt, ist dabei, ihr Kleid über den Kopf zu ziehen und auch andere streifen ihr Gewand – oder Teile desselben – ab, um es dem dahinziehenden Esel zu Füßen zu legen. Wie anders dagegen ist der Ausdruck, den Giotto den Gesichtern der Jünger gegeben hat! In ihnen scheint sich eine Ahnung der unmittelbar bevorstehenden schrecklichen Ereignisse abzuzeichnen.

Und nun müssen wir einen Sprung von mehr als fünfzehn Jahrhunderten machen. Wenn wir den Namen James Ensor hören, denken wir zuerst an sein monumentales Gemälde «Christi Einzug in Brüssel». Er hat es im Jahr 1888 geschaffen. Aber dieses Bild steht nicht isoliert im Werk Ensors, ist vielmehr die Summe vieler Elemente – wie der Masken und der Massen –, die dieses Werk bestimmen. Ihm sind verschiedene Reflexionen – Ensor nannte sie «Visionen» – der Gestalt Christi vorausgegangen, die zusammengenommen Ensors schwankende Einstellung zur Gestalt des Messias (wie die konstante Unsicherheit des Malers) deutlich machen. Sie zeigen uns die ganze Skala dessen, was Christus für ihn bedeutete. Er sah in ihm einen Bruder im Leiden. Dämonen peinigen gleichermaßen Christus wie Ensor. Erst die bei Ensor präziser als bei jedem anderen Künstler an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert festzustellende Identifikation mit Christus ermöglichte es dem von Glaubenszweifeln gequälten, in jeder Hinsicht unsicheren Künstler Hoffnung zu schöpfen und Christi strahlende Verklärung zu gestalten.

Ensors «Einzug in Jerusalem» gehört in eine Reihe wichtiger Zeichnungen, die den Künstler in den Jahren 1885 und 1886 intensiv beschäftigt hat. In ihr rekapituliert er Leben und Leiden Christi, ohne daß er sich bemüht, ausgesprochen religiöse Bildwerke zu schaffen. Nicht zufällig hat er die unterschiedlich großformatigen Blätter ausdrücklich als «Visionen» begriffen und sie «Die Aureolen Christi» (nach anderer Übersetzung «Die Glorionscheine Christi») «oder die Sensibilitäten des Lichts» genannt (nach anderer Übersetzung «Die Empfindsamkeiten des Lichts»). Der Untertitel des dritten Blattes der Serie (eben des «Einzugs in Jerusalem», von dem wir hier sprechen) bezieht sich wie die übrigen auf das Licht und bezeichnet es als «Das Lebendige und das Strahlende» («La vive et rayonnante»). Die gesamte Serie wurde das erste Mal im Februar 1887 im «Salon der XX» in Brüssel öffentlich gezeigt.

Über die Szene ist am oberen Rand des Bildes ein Spruchband gespannt, auf dem steht: «Salut Jesus Roi des Juifs» («Gegrüßt seiest du, Jesus, König der Juden»). Auf Fahnen, die zu beiden Seiten des Bildes von den Hausfassaden herabhängen, können wir zum Beispiel lesen: «Die Metzger von Jerusalem» und «Die belgischen Impressionisten». Die Szene ist unübersichtlich. Um sich in ihr zurechtzufinden, erweist es sich als hilfreich, die Skizze oder Vorstudie zu «Christi Einzug in Jerusalem» zu betrachten. Sie stammt aus dem gleichen Jahr 1885, mißt 22,5 x 16,6 cm und gehört dem J. Paul Getty Museum in Malibu. Wenn hier die Transparente, Fahnen, Wimpel und Plakate in der Regel auch noch keine Aufschriften tragen oder diese unleserlich sind, Aufbau und Anordnung der Komposition entsprechen weitgehend der späteren Darstellung. Mit einem Unterschied: hier ist alles leichter zu überblicken. Es ist der Augenblick vor der Ausschüttung des Lichts, das uns im endgültigen Bild blendet und unsere Wahrnehmung behindert.

Die Figur Christi – obgleich nicht zu übersehen – ist bei Ensor winzig klein. Sie wird – das gilt für die Vorzeichnung von 1885 wie für das folgende Gemälde «Christi Einzug in Brüssel» – von der Masse um sie herum beinahe erdrückt. Dagegen hat sich beim «Einzug in Jerusalem» der Platz um den Messias im wahrsten Wortsinn «gelichtet». Ensors großes Thema ist in diesen Jahren das Licht. Seine Malerei soll Licht werden. Auch die zunehmende Helligkeit der Farbgebung hat damit zu tun. Nicht zufällig nennt Ensor wiederholt William Turner – neben Rubens – unter den Meistern, die er verehrt. Als Ensor Ende der achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts zur Themenwahl seiner Bilder beglückwünscht wurde, antwortete er kurz und bündig: «Das sind keine Sujets. Das sind Lichter».

James Ensor sieht «Christi Einzug in Jerusalem» als Vorwegnahme von Christi Himmelfahrt, die er (in derselben Zeichnungsreihe) 1886 als Apotheose des Lichts gestaltet hat. Die Figur Christi ist hier dabei, sich in Licht

aufzulösen. Doch schon der Einzug des Messias in Jerusalem hat etwas Triumphales. Jesus (daß ihm Ensor die eigenen Gesichtszüge verliehen hat ist kaum wahrnehmbar) wird von einer Menschenmasse begleitet (Ensor liebte die Andeutung großer Massen). Eine Aureole umgibt sein Haupt. Er reitet auf einem Tier mit langen Ohren (daß es ein Esel sein soll, wissen wir nur aus der Erzählung der Bibel). Den rechten Arm hat er segnend ausgestreckt.

Ohne Zweifel ist es Christus, der all die Menschen auf Ensors Bild auf die Beine gebracht hat. Aber nun möchte der Künstler den Zwiespalt ausdrücken, der ihn erfüllt. Sein Christus ist einsam. Seine Gestalt ist ganz von Licht umflossen, und das Licht isoliert ihn. Die Menge im Vordergrund stürzt davon, dem Betrachter entgegen. Zieht sie nur dem Heiland voran und bahnt ihm den Weg, oder hat sie sich von ihm abgewandt und befindet sich auf heilloser Flucht? Wir wissen es nicht – Ensor läßt diese Frage offen.

Etwas anderes erscheint uns eindeutiger. Wie sich der Künstler mit Christus identifiziert, so ist für ihn Jerusalem Brüssel und Brüssel Jerusalem. Ensor versucht gar nicht erst, sich das Jerusalem zur Zeit Christi vorzustellen, sondern er verleiht der imaginären Stadt, in die der Messias einzieht, Elemente der Fassaden, die er aus Brüssel kennt. So sehr er schwankt, ob er sich über den triumphalen Empfang, der ihm da zuteil wird, freuen oder vor seinen Folgen fürchten soll – kein Zweifel kann darüber bestehen, daß sich der Einzug in die gelobte Stadt heute abspielt, sich hier und jetzt vollzieht.

So hat auch die Schriftstellerin Sibylle Lewitscharoff, die sich Ensors «Einzug in Jerusalem» genau angesehen hat, das Bild verstanden. Sie schreibt, Ensor sei «einer der ganz wenigen Maler, dem mit Mitteln moderner Kunst ein überzeugendes religiöses Werk gelungen ist. Verschwiegenheit inmitten des Lärms, Realismus der Passion, Verirrung der Anhänger, Ausbrennung der Welt durch Licht, das hat kein anderer Maler der Moderne so wirkungsvoll in Szene gesetzt... Auf James Ensors Bildern wird das Totgeglaubte lebendig, und die Erlösung, ersehnt, gefürchtet und verzögert, rückt gefährlich nah.»

HARALD BUCHINGER · REGENSBURG

«HOSANNA DEM SOHNE DAVIDS!»

Zur Liturgie des Palmsonntags

Der Palmsonntag, Auftakt der Hohen Woche – ein Tag freudigen Jubels, der eine Ahnung davon vermittelt, wie es hätte sein können? Ein ernster Tag, den Gläubigen zur Mahnung, daß, wer sich sonntags der Begeisterung anschließt, am Freitag auch verhetzen läßt? Die Liturgie des Palmsonntags ist nicht auf einen Aspekt zu reduzieren. Die heutige Feier verbindet mehrere Traditionstränge:¹ das Einzugsgedächtnis, das seine Wurzeln in der von Pilgerspiritualität geprägten Liturgie des spätantiken Jerusalem hat, und den altrömischen Inhalt der Passion; außerdem wird auch der österliche Charakter des Sonntags als wöchentlicher Urfeiertag durch die besonderen Akzente nicht gänzlich überlagert.

1. Zur Entstehung der Palmsonntagsfeier in der Jerusalemer Liturgie

Der Einzug Jesu nach Jerusalem ist nicht a priori Inhalt des Sonntags vor Ostern; es entspricht vielmehr der harmonisierenden Tendenz der Jerusalemer Liturgie, die johanneische Datierung der Perikopen von der Salbung in Betanien «sechs Tage vor dem Paschafest» (Joh 12,1) und dem Einzug Jesu «am folgenden Tag» (Joh 12,12) mit der synoptischen Passionschronologie zu verbinden, welche das Letzte Abendmahl als Paschamahl darstellt. In Jerusalem und Umgebung konnte man die Ereignisse der Passion «passend zu Tag und Ort» feiern. Als man darum – vermutlich in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts – die Hohe Woche liturgisch entfaltete, ging man am entsprechenden Samstag nach Betanien; «der folgende Tag, das ist der Herrentag, mit dem man in die Pascha-Woche eintritt,» erhält über das gewöhnliche Programm von Tagzeitenliturgie und Eucharistiefeier hinaus eine charakteristische Feier, die erstmals, wohl in den 380er Jahren, von der Pilgerin Egeria eindrücklich geschildert wird:

HARALD BUCHINGER, geb. 1969 in Wien, kirchenmusikalische Ausbildung und Theologiestudium in Wien, Jerusalem und Rom, seit 2008 Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Regensburg.

«Zur siebten Stunde (also kurz nach Mittag; H. B.) steigt das ganze Volk auf den Ölberg, das heißt nach Eleona, in die Kirche. Der Bischof setzt sich, und es werden zu diesem Tag und Ort passende Hymnen und Antiphonen rezitiert, genauso auch Lesungen. Zu Beginn der neunten Stunde steigt man mit Hymnen zum Imbomon hinauf, das heißt an jenen Ort, von dem aus der Herr in den Himmel auffuhr; dort setzt man sich. Das ganze Volk wird nämlich in Gegenwart des Bischofs immer aufgefordert, sich zu setzen; nur die Diakone stehen immer. Auch dort werden zu Tag und Ort passende Hymnen und Antiphonen rezitiert, genauso auch dazwischen eingefügte Lesungen und Gebete. Und wenn die elfte Stunde begonnen hat, wird die Stelle aus dem Evangelium vorgelesen, wo die Kinder mit Zweigen und Palmwedeln dem Herrn entgegengehen und rufen: «Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn» (vgl. Mt 21). Sofort erhebt sich der Bischof, und dann geht das ganze Volk zu Fuß von der Spitze des Ölberges hinab. Denn das ganze Volk geht vor ihm her mit Hymnen und Antiphonen und rezitiert als Antwortvers immer: «Gesegnet, der kommt im Namen des Herrn» (Ps 117 [118] 26 zit. Mt 21,9). Und alle Kinder, die es hier gibt, auch die, die noch nicht zu Fuß gehen können, weil sie zu klein sind, und sich bei ihren Eltern am Hals festhalten, tragen Zweige, die einen von Palmen, die anderen von Ölzweigen. So wird der Bischof geleitet, wie der Herr geleitet worden ist. Vom Gipfel des Berges bis zur Stadt und von dort durch die ganze Stadt bis zur Anastasis gehen alle den ganzen Weg zu Fuß, auch wenn es vornehme Damen und Herren sind. Sie geleiten den Bischof, während sie Antwortverse rezitieren, langsam, Schritt für Schritt, damit das Volk nicht müde wird. So erreicht man ziemlich spät schließlich die Anastasis. Sobald man dort angekommen ist, wird, egal, wie spät es auch ist, das Luzerner gefeiert; dann folgt erneut ein Gebet beim Kreuz, und das Volk wird entlassen.»²

Liturgietheologisch läßt sich schon anhand der ältesten Quelle für die Palmsonntagsfeier festhalten: Die Feier der Hohen Woche steht in der Spannung von «Mimesis» und «Anamnesis», von «Nachahmung» und «Gedächtnis», von zeitlich und örtlich differenziertem Nachvollzug der Heilsereignisse und deren synthetischer Einheitsschau. Das Einzugsgedächtnis hat grundsätzlich mimetischen Charakter: Der Bischof wird ausdrücklich «geleitet, wie der Herr geleitet worden ist», einschließlich der Palm- und Ölzweige als Hauptrequisiten der Prozession. Man verzichtet aber darauf, den Bischof etwa auf einem Esel reiten zu lassen, führt den Weg nicht wie in den synoptischen Evangelien an die Stätte des Jerusalemer Tempels, obwohl die im Anschluß an den Einzug Jesu erzählte Tempelreinigung vermutlich noch Teil der Tagesperikope ist,³ und interpretiert die zentralen Texte des Evangeliums durch andere liturgische Texte (Hymnen und Antiphonen, Lesungen und Gebete).⁴ Vor allem aber betont Egeria mehr-

fach ausdrücklich, daß die Sonderfeier des Palmsonntags in das übliche Gottesdienstprogramm gewöhnlicher Sonntage eingebettet ist:⁵ Nacht- und Morgengebet, Eucharistiefeier und Vesper weiten den Blick vom spezifischen Charakteristikum des Tages auf die regelmäßige Struktur der liturgischen Zeit; der jährliche Nachvollzug einzelner Stationen des österlichen Christusereignisses ist eingebettet in den Rhythmus seines wöchentlichen Gedächtnisses.⁶

Armenische Handschriften, deren verlorene griechische Vorlage vermutlich auf die Jerusalemer Liturgie der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts zurückging, bestätigen grundsätzlich die Angaben der Egeria:⁷ Vom Nachmittagsgottesdienst erwähnen sie pauschal Psalmodie und Gebet sowie den Prozessionsgesang Ps 117 (118) mit der Antiphon V. 26, nicht aber das Einzugsevangelium; dieses hat seinen Ort in der morgendlichen Eucharistiefeier, für die außerdem Ps 97 (98) mit der Antiphon V. 8b-9a («Die Berge sollen jubeln vor dem Herrn, wenn er kommt ...»), die Epistel Eph 1,3-10 sowie Ps 96 (97) als Halleluja-Psalm vorgesehen sind. Der Halleluja-Psalm unterstreicht also den universalen Aspekt des Königtums des «Herrn», den das Evangelium vom Einzug voraussetzt; die Epistel stellt das Geschehen in den umfassenden Zusammenhang der kosmischen Christologie. Die Antiphon zu Ps 97 (98) lenkt mit dem Stichwort «Berg» den Blick auf den Ausgangspunkt der Prozession und setzt zugleich einen eschatologischen Akzent auf das «Kommen» des Herrn.⁸ Die armenischen Quellen bezeugen auch erstmals, daß die «Palmen» dem Sonntag den Namen gegeben haben.⁹

Die weitere Entwicklung der Jerusalemer Liturgie vom 5.-7. Jahrhundert spiegelt sich in georgischen Manuskripten.¹⁰ Die Palmsonntagsfeier erfährt insofern eine tiefgreifende Veränderung, als die Prozession nun am Vormittag («zur dritten Stunde») stattfindet und der Eucharistiefeier vorausgeht. Die Stationsfolge des EinzugsGEDÄCHTNISSES wird ausgebaut, ohne daß darin freilich ein detailliertes mimetisches Interesse erkennbar würde; die zusätzlichen Stationen ermöglichen vielmehr die kumulative Lesung aller vier Evangelienperikopen vom Einzug Jesu (ein synthetischer Zug der Jerusalemer Liturgie, der an anderen Stellen insbesondere der Hohen Woche im Armenischen Lektionar schon früher bezeugt ist und Tendenzen partikulärer Mimesis in den Horizont einer anamnetischen Gesamtschau stellt). Gleichzeitig konzentriert sich die Feier auf die namensgebende Palme: Den meisten Zeugen zufolge wird diese im Wortgottesdienst vor Beginn der Prozession gesegnet; nach einer Handschrift liegt sie sogar ab der Vesper (offenbar des Vortages) auf dem Altar. Die Palme ist somit nicht mehr bloß funktionales Element einer charakteristischen Feier, sondern statisches Requisit eines liturgischen Tages; es ist wohl nicht übertrieben, darin eine Tendenz zur Materialisierung der Frömmigkeit zu erkennen. In der Messe selbst wird das alttestamentliche Leseprogramm stark erweitert, wobei neben

Jes 62,10-12, einem Referenztext von Mt 21,5, einerseits Stellen zu Wort kommen, welche die Jerusalem-Dimension des biblischen Geschehens entfalten (Jes 52,1-6; Zeph 3,14-17; Bar 4,36-5,9), während die Auswahl anderer offenbar von den floralen Dimensionen des Tages bestimmt ist (Sir 24,13-23; Ez 31,3-13); Epistel und Evangelium bleiben prinzipiell gleich.¹¹ Die nichtbiblischen Gesänge der Eucharistiefeyer genauso wie der Prozession werden vom altgeorgischen Hymnar bestätigt; sie entfalten zwar nicht ausschließlich, aber hauptsächlich die Einzugsthematik.¹²

Die letzte Entwicklungsphase vor den Kreuzzügen ist in einer griechischen Handschrift dokumentiert, die noch einmal signifikante Veränderungen bezeugt:¹³ Im Zentrum der Prozession steht nun nicht mehr der Bischof, sondern ein Ölbaum, der im Festzug mitgetragen wird; am Ende wird er am Fuß des Golgota-Hügels «in Nachahmung der Kreuzigung unseres Herrn Jesus Christus» aufgestellt und nach der Lesung des Evangeliums vom Volk geplündert¹⁴ – das Christussymbol diene offenbar nicht nur der Veranschaulichung der Einheit des Passionsgedächtnisses, sondern war auch ein begehrtes Objekt volksfrommer Praktiken.

Insgesamt ist der Palmsonntag der Jerusalemer Liturgie klar vom Einzugsgedächtnis bestimmt, auch wenn Tendenzen zur Partikularisierung und Materialisierung der mimetischen Elemente des liturgischen Gedächtnisses immer im Horizont einer synthetischen Gesamtschau bleiben.

2. Zur Rezeption der Palmsonntagsfeier in der Römischen Liturgie

Die römische Liturgie gedenkt des Einzugs Jesu nach Jerusalem zunächst nicht am Sonntag vor Ostern; nach Ausweis der ältesten Evangeliare (erste Hälfte 7. Jh.?) wird Mt 21,1-9 vielmehr am 4. Sonntag vor Weihnachten gelesen.¹⁵ Darum prägt die Einzugsthematik mitsamt ihren alttestamentlichen Prätexten in ekklesiologischen oder anthropologischen Aktualisierungen auch noch populäre Adventsgesänge wie «Macht hoch die Tür» (Gotteslob N° 107 = Evangelisches Gesangbuch N° 1) mit Anspielungen nicht nur auf Ps 23 (24) («Macht hoch die Tür ...»), sondern auch auf Sach 9,9 vgl. Mt 21,4 («Er ist gerecht ...») und Ps 118 (119) 27 («Die Zweiglein ...»). Der Sonntag vor Ostern ist im Rom der ausgehenden Spätantike dagegen der Passion und ihrer Deutung gewidmet: Die offenbar bereits von Leo I. (440-461) bezeugte Lesung des Passionsevangeliums¹⁶ – fast einhellig nach Matthäus, ab dem Spätmittelalter durch Vortrag mit verteilten Rollen zum dramatischen Höhepunkt stilisiert¹⁷ – wird vom übrigen Leseprogramm, wie es ab dem 7./8. Jahrhundert bezeugt ist, sowie von den Gesängen¹⁸ und den Gebeten der Messe¹⁹ entfaltet: Die Epistel Phil 2,5-11 bietet einen Kerntext neutestamentlicher Christologie, der ungewöhnlich lange Tractus «Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen ...» aus

Ps 21 (22), dem auch der Introitus entnommen ist, den wichtigsten Passionspsalm, der freilich wie das Gradual-Responsorium Ps 72 (73) 24 («... In Herrlichkeit hast du mich aufgenommen») + V. 1-3 auch einen positiven Ausblick eröffnet. Das Offertorium «Schande erwartete mein Herz ...» ist Ps 68 (69), einem weiteren wichtigen Passionspsalm, entnommen, während in der Antiphon zur Kommunion «Vater, wenn dieser Kelch nicht vorübergehen kann ...» (Mt 26,42) «offenbar ... eine Beziehung zwischen dem eucharistischen Kelch und dem Kelch des Leidens» hergestellt werden soll.²⁰ Auch die Tagzeitenliturgie, die erst zu einer Zeit kodifiziert wurde, als sich das Einzugsgedächtnis im lateinischen Westen längst etabliert hatte, ist fast ausschließlich von der Passionsthematik geprägt.²¹ Noch im Hochmittelalter ist daneben allerdings die Erinnerung wach, daß die letzte Woche vor Ostern zugleich die Zeit der unmittelbaren Taufvorbereitung war.²²

Zwar wird der Tag schon in einigen der ältesten römischen Quellen – keineswegs allen²³ – als «Palmsonntag» bezeichnet;²⁴ das Einzugsgedächtnis dringt aber erst über den Umweg der nichtrömisch-westlichen Liturgien in die römisch-fränkische Mischliturgie ein:²⁵ Nachdem eine Palmprozession im Westen ab dem 8. Jh. im gallisch-fränkischen und spanischen Bereich belegt ist, wird sie in der Karolingerzeit mit dem aus Rom übernommenen, passionszentrierten Meßformular verbunden; über Vermittlung des im 10. Jahrhundert in Mainz redigierten «Römisch-Germanischen Pontifikale» wird diese hybride Mischliturgie in einer sehr komplexen Gestalt auch in die stadtrömische Liturgie übernommen, später im Kern vom nachtridentinischen Missale Romanum rezipiert und bis an den Vorabend der Reformen des 20. Jahrhunderts weltweit tradiert.²⁶

Im Laufe des Mittelalters wurde vor allem das Einzugsgedächtnis immer reicher ausgestaltet: Unter den zahlreichen Prozessionsgesängen²⁷ ist neben der dem biblischen Bericht entnommenen Antiphon «Hosanna dem Sohne Davids» (Mt 21,9.15 vgl. Ps 117 [118] 25) vor allem der Hymnus des Theodulf von Orléans († 821) «Ruhm und Preis und Ehre ...» besonders populär (beide finden sich heute noch im «Gotteslob» N° 196f).²⁸ In den Quellen bleiben diese Zuwächse buchorganisatorisch zunächst vom alten römischen Erbe getrennt; die Gesänge zur Prozession werden häufig entweder im Anhang zum Meß-Antiphonale²⁹ oder überhaupt im Kontext der Tagzeitenliturgie überliefert.³⁰

Zugleich wird der Feierkern ab dem 9. Jahrhundert durch sekundäre Elemente überlagert:³¹ Die Statio erhält nicht nur einen vollen Wortgottesdienst, sondern wird durch die Einfügung des «Sanctus» in die Palmweihepräfation zu einer Art «trockenen Messe» (*Missa sicca*) ausgebaut.³² Die Multiplikation der Segensgebete, Akzentverschiebungen in ihrem Inhalt und die Vorschaltung eines Exorzismus führen zu einer Materialisierung der liturgischen Symbolik und einem gewandelten Verständnis ihrer dinglichen

Elemente; auf den Gebrauch und Mißbrauch der geweihten Gegenstände – Zweige, Öl ... – hat sich die Volksfrömmigkeit besonders konzentriert.³³ Schließlich werden die mimetischen Elemente der Prozession ausgestaltet: Christus wird immer häufiger nicht nur in der Person des Vorstehers repräsentiert, sondern auch in einer figürlichen Darstellung etwa des beliebten Palmesels, nach der Jahrtausendwende manchmal auch in der eucharistischen Hostie.³⁴ In alledem schlägt sich eine partikularisierende und verdinglichende Tendenz der populären Wahrnehmung nieder; die faktische Reduktion der Teilnahme des Volkes an der eucharistischen Liturgie trägt zu einer weiteren Verlagerung der Akzente bei.

Nachdem der seit dem Hochmittelalter zunehmend überladene Ritus des Einzugsgedächtnisses schon unter Pius XII. gehörig entrümpelt worden war,³⁵ hat die jüngste Reform einerseits noch konsequenter die theologisch und historisch sekundären Elemente zurückgedrängt, andererseits durch die Neuauswahl einiger Texte eine vertiefte Einheitsschau des österlichen Heilsgeschehens ermöglicht. Abgesehen von situationsbedingten Auswahlmöglichkeiten beim Einzugsgedächtnis wechseln nun Einzugs- und Passionsevangelien entsprechend den Lesejahren. Die neu eingeführte erste Lesung des Dritten Lieds vom Gottesknecht (Jes 50,4-7) bietet ein alttestamentliches Interpretament der Passion; das Gradual-Responsorium *Christus factus est* (Phil 2,8f: «Christus war für uns gehorsam bis zum Tod ...») greift nicht nur auf einen zentralen Vers der vorausgehenden Lesung zurück, sondern verbindet den Palmsonntag mit dem Wortgottesdienst des Karfreitags und der ganzen Tagzeitenliturgie von Gründonnerstag bis Kar Samstag. Die aus frühmittelalterlichen, aber nichtrömischen Vorbildern neu zusammengestellte Präfation³⁶ bringt hervorragend die Einheit des österlichen Geschehens und seine soteriologische Dimension zum Ausdruck. Durch alle diese behutsamen Eingriffe wird die Einheit der österlichen Tage vertieft.

Gegenüber einer Frömmigkeit, die sich einseitig auf die spektakulären Sonderelemente – das Einzugsgedächtnis, seine Requisiten oder auch die Dramatisierung der Passionslesung – konzentriert, hat eine ausgewogene Theologie und Feier des Palmsonntags den Gesamtzusammenhang der jährlichen und wöchentlichen Osterfeier und damit alle drei Dimensionen zu wahren, die dem Tag in der römischen Liturgie bis heute den Namen geben: «Palm-Sonntag von der Passion des Herrn».³⁷

ANMERKUNGEN

¹ Die maßgebliche Gesamtdarstellung ist noch immer Hansjörg AUF DER MAUR, *Feiern im Rhythmus der Zeit. I: Herrenfeste in Woche und Jahr.* (GDK 5), Regensburg: Pustet, 1983; posthumes Fragment der Neubearbeitung: Ders., *Die Osterfeier in der alten Kirche.* (Hg. R. MESSNER/W.G. SCHÖPF; mit e. Beitr. v. Clemens LEONHARD; Liturgica Oenipontana 2), Münster: LIT, 2003. Von der dort zitierten Literatur seien hier nur das fundamentale Werk von Hermanus A.P. SCHMIDT, *Hebdomada Sancta. Volumen primum: Contemporanei textus liturgici, documenta Piana et bibliographia. Volumen alterum: Fontes historici. Commentarius historicus.* Roma: Herder, 1956-1957, die erschöpfende Behandlung bei Hermann J. GRÄF, *Palmenweihe und Palmprozession in der lateinischen Liturgie.* (VMStA 5), Kaldenkirchen: Steyler, 1959, sowie der reichhaltige Sammelband *Hebdomadae Sanctae Celebratio. Conspectus Historicus Comparativus. The Celebration of Holy Week in Ancient Jerusalem and its Development in the Rites of East and West. L'antica celebrazione della Settimana Santa a Gerusalemme e il suo sviluppo nei riti dell'Oriente e dell'Occidente.* (Hg. Antonius Georgius KOLLAMPARAMPIL; BEL.S 93), Roma: C.L.V.-Liturgiche, 1997, erwähnt.

² Egeria, *Itinerarium* 30f (FC 20, 256-261; Übersetzung von Georg RÖWEKAMP hier geringfügig verändert). «Eleona» ist die konstantinische Kirche etwas unter dem Gipfel des Ölbergs, «Imbomon» der Ort auf seiner Höhe, «Anastasis» die Grabeskirche. Als «Luzernar» wird die Vesper bezeichnet.

³ Armenisches Lektionar § 34 (PO 168=36/2 [1971] 256 [118]-258 [120] RENOUX), Ms. Jerusalem 121: Mt 20,29-21,7; Ms. Paris 44 und Erevan 985 kürzen allerdings zu Mt 21,1-11. Die Handschriften des Georgischen Lektionars sehen wieder Mt 21,1-17 vor: § 594 (CSCO 188 = CSCO.I 9, 100-105, hier 105 [georg.]/CSCO 189 = CSCO.I 10, 81-85, hier 85 [lt.] TARCHNISCHVILI). Es ist freilich nicht auszuschließen, daß die Grabeskirche auch in diesem Fall tempeltypologisch verstanden wurde. Eine u.a. fälschlich Hesychius von Jerusalem und Titus von Bosra zugeschriebene Palmsonntagspredigt unsicherer Herkunft vertritt allerdings eine interiorisierende Deutung des Tempels: *Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem.* (Hg. Michel AUBINEAU; SHG 59/1-2), Bruxelles: Société des Bollandistes, 1978-80, 2, 776f (Hom. 18, 13). Für eine mit Sicherheit Jerusalemer Predigt vgl. im übrigen Jacques NORET, Une homélie inédite sur les rameaux par Théognios, prêtre de Jérusalem (vers 460?): *AnBoll* 89 (1971) 113-142.

⁴ Gesänge Jerusalemer Provenienz zum Palmsonntag hat jüngst Charles RENOUX aus georgischer Überlieferung übersetzt: PO 224=50/3 (2008), hier 295 [55]-322 [82]; ob sie auf die Zeit der Egeria zurückgehen, muß offenbleiben.

⁵ Egeria, *Itinerarium* 30, 1. 2. 3; vgl. 31, 4 (FC 20, 256-251 RÖWEKAMP).

⁶ Zum österlichen Charakter der wöchentlichen Sonntagsvigil vgl. J. MATEOS, La vigile cathédrale chez Egérie: *OCP* 27 (1961) 281-312; ders., L'Office dominical de la Résurrection: *RCLAf* 19 (1964) 263-288; die sonntägliche Eucharistiefeier ist Gedächtnis des Christusereignisses par excellence.

⁷ Beleg Anm. 3.

⁸ Nach der von allen armenischen und georgischen Zeugen außer Ms. Jerusalem 121 vorgenommenen Kürzung von V. 9a bleibt nur die topographische Anspielung übrig.

⁹ Die Details variieren und lassen u.a. eine Tendenz zur Konzentration auf das Thema der Palmen zuungunsten des Herrentages erkennen; Ms. Erevan 985 bezeugt wie das palästinisch-aramäische Lektionar (StSin 6, 78/CXXXV SMITH LEWIS), daß auch der charakteristische Ruf *Eulogemenos* von Ps 117 (118) 26 zit. Mt 21,9 parr namensgebend wirkte.

¹⁰ Beleg Anm. 3. Stationsangaben, Leseordnung und Prozessionsweg werden von den verschiedenen Manuskripten nicht einheitlich überliefert; wenn nicht alle Zeugen eine Prozession vom Ölberg vorsehen, schlägt sich darin vielleicht eine zunehmend unsicher werdende politische Situation nieder.

¹¹ Zum Halleluja wird von den georgischen Quellen anders als im Armenischen Lektionar Ps 8,2f vorgesehen (vgl. Mt 21,16).

¹² Vgl. Anm. 4.

¹³ A. Παπαδόπουλος-Κεραμεύς, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 2. St. Petersburg: Kirsbaum, 1894 [= Bruxelles: Culture et civilisation, 1963], 1-31. Die Handschrift von 1122

spiegelt die Liturgie des 10. Jhs. wider; sie zitiert erstmals auch Gebete wörtlich. Die Gesänge unterscheiden sich allerdings von jenen, welche in den georgischen Quellen überliefert werden. Ihr Verhältnis zur byzantinischen Tradition kann hier genauso wenig erörtert werden wie die Veränderungen des Meßformulars.

¹⁴ Wie Anm. 13, 21, 12-14.

¹⁵ Vgl. Theodor KLAUSER, *Das römische Capitulare Evangeliorum. Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte 1: Typen*. (LQF 28), Münster: Aschendorff, ²1972 [¹1935] (Einzelbelege nach Index). Der in den ältesten Zeugen noch nicht so genannte Advent steht in den alten Evangelien noch nicht am Anfang, sondern am Ende.

¹⁶ Vgl. Sermo 52 (CChr.SL 138 A 307-312 CHAVASSE).

¹⁷ Robin A. LEAVER, Passiontide Music, in: *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*. (Hg. Paul F. BRADSHAW/Lawrence A. HOFFMAN; Two Liturgical Traditions 6), Notre Dame, Indiana: Universit, 1999, 146-180.

¹⁸ *Antiphonale Missarum Sextuplex*. (Hg. René-Jean HESBERT), Bruxelles: Vromant, 1935 [= Rome: Herder, 1985], 86-89 N° 73. Im gegebenen Rahmen kann nicht im Detail nachgewiesen werden, wie einzelne Texte Bezüge zwischen dem Palmsonntag und anderen Tagen der Hohen Woche herstellen.

¹⁹ Die Orationen, die teilweise auf hervorragende Weise die Einheit des österlichen Heilsgeschehens zum Ausdruck bringen, können hier nicht im einzelnen dargestellt werden.

²⁰ Joseph PASCHER, *Das liturgische Jahr*. München: Hueber, 1963, 122. Das Benediktinische Antiphonale (Münsterschwarzach: Vier Türme, 1996, 1, 201f) stellt in den Laudes des Gründonnerstags den gleichen Bezug her.

²¹ *Corpus Antiphonarium Officii*. (Hg. Renatus-Joannes HESBERT; RED.F 7-12), 6 Bde., Roma: Herder, 1963-1979, Bd. 1f N° 68. Nur vereinzelt in der dritten Nokturn, einhellig in der vierten Laudes-Antiphon und vor allem in der Benedictus-Antiphon wird auf das Einzugsgedächtnis Bezug genommen.

²² Vgl. Cyrille VOGEL, *Le Pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*. (StT 226f), 2 Bde., Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 1963, hier 2, 40 N° 162: *Dominica indulgentiae, quae diversis vocabulis distinguitur, id est, dies palmarum sive florum atque ramorum, Osanna, pascha petatum, sive competentium et capitulavium*; zu diesen und weiteren Namen vgl. GRÄF, *Palmweihe* (wie Anm. 1) 87f, und AUF DER MAUR, *Feiern* (wie Anm. 1) 98f.

²³ Die ältesten römischen Epistolare sprechen einhellig von der *Dominica indulgentia* (Antoine CHAVASSE, *Les lectionnaires romains de la messe au VII^e et au VIII^e siècle. Sources et dérivés*. [SFS 22], 2 Bde., Fribourg: Éditions universitaires, 1993, 1, 14), die Evangelii zählen einfach *Ebdomada VI die dominico* (außer Typ Δ: *Ebdomada VI indulgentiae*); KLAUSER, *Capitulare* (wie Anm. 15).

²⁴ *Sacramentarium Gelasianum Vetus: Dominica in palmas de passione Domini* (RED.F 4, 53 MOHLBERG); *Sacramentarium Gregorianum Hadrianum: Die Dom. in palmas* (SpicFri 16, 167 DESHUSSES); ähnlich vgl. auch sämtliche Handschriften des *Antiphonale Missarum Sextuplex* (wie Anm. 18).

²⁵ Die überaus komplexen Entwicklungen werden von GRÄF, *Palmweihe* (wie Anm. 1) detailliert nachgezeichnet.

²⁶ Einen Überblick über die Quellenlage gibt SCHMIDT, *Hebdomada* (wie Anm. 1) 2, 695-697.

²⁷ Clyde W. BROCKETT, *Osanna! New light on the Palm Sunday processional antiphon series: Plainsong and Medieval Music* 9 (2000) 95-129.

²⁸ Tamás ADAMIK, Theodulfs Palmsonntagshymnus (*Poetae latini Medii Aevi* L, 558-559 Nr. 69): *AAH* 41 (2001) 165-174. *Hosanna filio David* gehört in den historischen Quellen interessanterweise nicht zu den bestbezeugten Gesängen.

²⁹ Nach dem unneumierte Antiphonale von Compiègne (2. Hälfte 9. Jh.; Paris, BN lat. 17436; *Antiphonale Missarum Sextuplex* [wie Anm. 18] 221-223 N° 213 als *Antiphonas de passione Domini*) vgl. etwa das älteste vollständig in St. Galler Notation neumierte Meß-Antiphonale Einsiedeln 121 (letztes Drittel 10. Jh.; Facsimile Berlin: Akademie, 1996, 377-382); das etwas früher entstandene Meß-Antiphonale Laon 239 (Facsimile PalMus 10, 85-88) ordnet die Prozessionsantiphonen allerdings schon vor den Gesängen zur Messe ein.

³⁰ Neben einigen der in Anm. 21 zitierten Handschriften vgl. etwa das Meß- und Offiziumsantiphonale von Mont-Renaud (Ende 10. Jh.; Facsimile PalMus 16, 83v).

³¹ Vor GRÄF, *Palmenweihe* (wie Anm. 1), vgl. schon Adolph FRANZ, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. 2 Bde., Freiburg: Herder, 1909 [= Graz: ADEVA, 1960; Bonn: Nova & vetera, 2006], 1, 470-507.

³² Belege bei GRÄF, *Palmenweihe* (wie Anm. 1) 102f.

³³ Schon die älteste «Segnung von Palme und Olive» spricht davon, daß die Gläubigen das Öl oder die Zweige «zur Vertreibung von Krankheit oder auch zur Bekämpfung aller Nachstellungen des Feindes in alle ihre Wohnungen tragen oder trinken»; *The Bobbio Missal: A Gallican Mass-Book (Ms. Paris. lat. 13246)*. (Hg. E. A. LOWE; HBS 58), London: Harrison, 1929, 170 N° 558 (8. Jh.). Reiches Material bietet nach FRANZ, *Benediktionen* (wie Anm. 31), das *HWDA* 6 (1934/35) 1365-86 s. v. Palm, Palmesel, Palmsonntag.

³⁴ GRÄF, *Palmenweihe* (wie Anm. 1) 126-132.

³⁵ Vgl. die Synopse bei SCHMIDT, *Hebdomada* (wie Anm. 1) 1, 35-51.

³⁶ Anthony WARD/Cuthbert JOHNSON, *The Prefaces of the Roman Missal. A Source Compendium with Concordance and Indexes*. Rome: Congregation for Divine Worship/C.L.V.-Liturgiche, 1989, 161f.

³⁷ *Missale Romanum* 1970: *Dominica in palmis de passione Domini*; das Deutsche Meßbuch von 1975 kürzt zu «Palmsonntag».

JOSEF WOHLMUTH · BONN

DAS NEUE JERUSALEM ALS TOPOS DER ESCHATOLOGIE

In der heutigen Theologie spielt die Unterscheidung zwischen «Eschatologie» und «Apokalyptik» eine wichtige Rolle. Während «Eschatologie» ein Terminus der neuzeitlichen Theologiegeschichte ist und bis heute einen Traktat der Dogmatik darstellt, der lange Zeit als «Lehre von den letzten Dingen» bezeichnet wurde, geht das Wort «Apokalyptik» (von ἀποκάλυψις = «Offenbarung» oder «Enthüllung») schon auf die biblische Sprache zurück. Ferdinand Hahn umschreibt die Apokalyptik als «ein typisches Phänomen [...] in Krisenzeiten». Es findet sich in Mesopotamien, Persien und Ägypten sowie in Rom. «Die frühjüdische und urchristliche Apokalyptik ist nur eine Teilerscheinung des Gesamtphänomens.»¹ Karlheinz Müller verbindet die Entstehung der Apokalyptik u.a. mit den konkreten Ereignissen des Jahres 167 v. Chr., als Antiochos IV. Epiphanes den Tempel in Jerusalem dem Götzendienst überließ.² Das biblische Buch *Daniel* versuchte, die entstandene Provokation zu bearbeiten. Der Verfasser «hat den Glauben aufgegeben, daß Gott schon jemals und irgendwann in der Geschichte Israels rettend und erlösend tätig geworden war.»³ So sei das Programm einer ganz neuartigen Theologie mit einer ebenso neuartigen Vorstellung von der Erlösung entstanden. Erst wenn Gott das Ende der katastrophal verlaufenden Geschichte bewirken kann, gibt es eine Hoffnung auf Erlösung auch für Jerusalem. Somit erwartet die Apokalyptik ein «von Gott ganz neu zu gestaltendes Heil, für das es keinerlei Analogien in einer zurückliegenden Heilsgeschichte gab».⁴ Während die Eschatologie als Traktat mit Jerusalem wenig zu tun hatte, ist die heilige Stadt in ihrer wechselvollen Geschichte der Zerstörungen und des Wiederaufbaus sehr wohl Gegenstand prophetischer Hoffnung und apokalyptischer Erwartung.

JOSEF WOHLMUTH, geb. 1938 in Laibstadt, Studium der kath. Theologie in Eichstätt und Innsbruck, Promotionsstudien in Tübingen, Bologna, Nijmegen, Regensburg und Bonn. 1964 Priesterweihe in Eichstätt. 1980 Habilitation an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn im Fach Dogmatik und Dogmengeschichte. 1981-86 Professor für Theologie und ihre Didaktik an der Erziehungswissenschaftlichen Fakultät der Universität Köln, von 1986 bis 2003 Professor für Dogmatik an der Universität Bonn.

So vertraute das Prophetenbuch Jesaja nach der Rückkehr aus dem Exil auf die Schöpfermacht Gottes, die in der Lage ist, das neue Jerusalem zum Gottesgarten der Gottesverehrung zu machen. Die Geheime Offenbarung hingegen setzt in apokalyptischer Denkweise noch radikaler auf ein neues Jerusalem, das vom Himmel hernieder steigt. Insofern wird zu fragen sein, inwiefern – über den Propheten Jesaja hinaus – das neue Jerusalem der Geheimen Offenbarung als Topos der Eschatologie verstanden werden kann. Dabei wird zu präzisieren sein, was man unter «Eschatologie» im genaueren Sinn zu verstehen hat, wenn man in sie einerseits die «Apokalyp-tik» als Bruch der Totalität linear verlaufender Geschichte einträgt und zu-gleich vermeidet, den Einbruch der Transzendenz vom Geschichtsverlauf völlig zu trennen.

1. Jerusalem als Symbolsystem

Michael A. Grimm hat in seiner Dissertation, die derzeit die umfangreichste und bedeutendste Arbeit zu einer Jerusalemtheologie im deutschen Sprach-raum darstellt, nach umfangreichen Einzelanalysen, die das Thema Jeru-salem in der zeitgenössischen Eschatologie untersucht, die biblischen Grundlagen einer eschatologischen Sicht Jerusalems exegetisch bearbeitet und nach einem Durchgang durch die frühe christliche Theologiegeschichte und die rabbinische Tradition einen systematischen Entwurf zu einer escha-tologischen Bedeutung des Symbolsystems Jerusalem vorgelegt, von der ich mich zur Diskussion herausfordern lasse.⁵ Da in meiner Eschatologie Jeru-salem zwar nicht fehlt, aber auch nicht im Zentrum steht, ist ein Gespräch umso mehr angesagt.⁶

Grimm beruft sich in seiner systematischen Zusammenfassung auf Franz Grubers Symboltheologie, die Praxis orientieren und Hoffnung stiften will.⁷ «Die Vision vom neuen Jerusalem beschreibt nicht mechanistisch das Ende, sondern teleologisch das Ziel von Geschichte.» (395) Grubers These, die Grimm rezipiert, lautet, «daß die Kontinuität des Leidens von der Dis-kontinuität des Glücks aufgebrochen werden kann, daß die geschichtliche Diskontinuität des Glücks im Eschaton zur Kontinuität wird». (Zit. 395) Der Eschatologie im 20. Jahrhundert sei die Aufgabe gestellt, «angesichts maßloser kollektiver Leidenserfahrung» die christliche Hoffnung durchzuhalten, «ohne das Elend zu negieren oder zu idealisieren». (396) Insofern treffe «die spezifische Struktur eschatologischer Symbolrede» wie Gruber sie verstehe, uneingeschränkt auf die biblische Rede von Jerusalem zu und dies bedeute die Konfrontation der Realität Jerusalems «mit einem neuartigen Jerusalem» und zugleich die Konfrontation der «Realität unserer Städte mit einer neuartigen Stadt». (396) Es sei die Emergenz des Neuen, die bei Gruber für eschatologische Handlungs- und Sprachsymbole charakteristisch ist,

indem «an eingespielten Wahrnehmungen, Praxen und Deutungen neuartig Wirklichkeit eröffnet» werde. (Zit. 396) Grimm folgert daraus: «Die Vision vom neuen Jerusalem gehört deshalb unaufgebbar zum biblischen Fundus eschatologischer Symbolik.» (396)

In Absetzung von F.-W. Marquardts Utopiebegriff, der insgesamt zu abstrakt und wenig sozial- und befreiungstheologisch konnotiert sei, rezipiert Grimm den Symbolbegriff im Sinne einer auf Jerusalem bezogenen «eschatologischen Symbolik». (397)⁸ Jerusalem als «ein *universale concretum* der Eschatologie» stehe für eine christliche Hoffnungslehre, die «nach Auschwitz» *coram Deo et coram Israel* auszuarbeiten sei, und ver helfe der christlichen Eschatologie zu einer angemessenen, d.h. befreienden Symbolsprache. (400) Bezüglich einer solchen Symbolsprache folgt Grimm einem Vorschlag B. Janowskis, der das antike Jerusalem als «Symbolsystem» versteht.⁹ Im letzten Abschnitt der Arbeit wird eine «Jerusalem-Eschatologie im Umriss» mit insgesamt acht Thesen vorgesehlt. Ich stelle sie in gedrängter Form vor.

Grimms *erste These* lautet: «*Christliche Eschatologie durch <Auschwitz> theologisch signiert, erkennt das lebendige Judentum als primären Adressaten derjenigen biblischen Verheißungen an, die eine Erneuerung Jerusalems proklamieren.*» (408)

Gerne gehe ich mit Grimm davon aus, dass es eine christliche Eschatologie nach Auschwitz ohne eine eschatologische Rettung ganz Israels (vgl. Röm 11,25f.) nicht mehr geben kann. Ich folge Grimm auch darin, dass das Judentum aus der Hebräischen Bibel, zumal des Propheten Jesaja, die Verheißungen, die sich auf Jerusalem richten, auch auf das konkrete Jerusalem anwenden darf. In der Entfaltung der These folgen eine Reihe markanter Konkretisierungen. Die Jerusalembezogenheit des Judentums wird mit dessen Anspruch auf das Land verbunden. Daraus wird der israelisch-jüdische Anspruch auf Jerusalem als Hauptstadt abgeleitet, der dann allerdings durch das Postulat einer Zweistaatenlösung gedämpft wird. (Vgl. 409) Grimm fügt hinzu, «dass christliche Jerusalemtheologie sich nicht vom Kontext des israelisch-palästinensischen Konflikts [...] lösen kann». (411) Die «jüdische Erstadressatenschaft der Jerusalemverheißungen» entpflichte das Judentum nicht, «in Jerusalem im Sinne der Schriftprophetie Recht und Gerechtigkeit aufzurichten (Jes 56,1)». (411) Dem kann ich nur zustimmen.

These 2 fordert, dass sich «*die eschatologische Symbolik Jerusalems auch im politischen Konflikt um das reale Jerusalem [...] bewähren*» müsse. (412) Daraus folge, dass die christliche Theologie als Antwort auf die Schoa Recht und Gerechtigkeit für die Palästinenser einzufordern habe, da sie diese «der Symbolstruktur der biblischen Verheißungsbilder» schuldig sei. An anderer Stelle betont Grimm mit Recht, dass die Jerusalemtheologie der Geheimen Offenbarung eine kontrafaktische Welt im Auge hat. Eine weitere Konkretisierung bringt zum Ausdruck: «So erweist sich die theologische Vision

eines neuen Jerusalem als erstaunlich kompatibel mit der politischen Utopie Jerusalems als Lebensraum zweier Völker und Hauptstadt zweier Staaten: Israel und Palästina.» (416) Mir stellt sich in den folgenden Überlegungen mehr und mehr die Frage, ob die Herabkunft des neuen Jerusalem nach Offb 21,1–22,6 überhaupt mit politischen Tagesforderungen in Verbindung gebracht werden kann.

These 3 rekurriert auf den «Wortsinn der auf Jerusalem bezogenen Verheißungen». (417) In diesem Kontext vertritt Grimm mit Recht die These, dass das neue Jerusalem nach Offb 21f. nicht die Kirche im Zustand ihrer Vollendung symbolisiere. Mit welchem Recht aber werden andere konkrete Elemente symbolisiert? Kann gesagt werden, die universale Botschaft der Königsherrschaft Gottes nehme von Jerusalem/Zion seinen Ausgang und kehre auch dorthin zurück? Kirche und Israel sind doch je auf ihre Weise – über Jerusalem hinaus – auf eine Transzendenz verwiesen, die ins Jenseits von Sein, Zeit und Geschichte verweist, und zwar gerade dann, wenn man die Texte in ihrem «Wortsinn» – d.h. in ihrer metaphorischen Bedeutung – ernst nimmt.

Auf die *vierte These* kann ich hier nicht näher eingehen. Sie versucht den Islam bleibend in Jerusalem zu verorten. Dass hier die biblischen Texte als Belege kaum herangezogen werden können, ist sich die These bewusst. (Vgl. 420) Diese spricht davon, dass Christen und Muslime ihre Geltungsansprüche relativieren könnten, wenn sie sich bewusst machten, dass diese «gemeinsam in einem Heilshandeln des Gottes Israels» gründen würden, «der in Jerusalem unter den Menschen wohnen will (Offb 21,3)». (423) Hier müssen in der Tat noch viele historische und theologische Probleme gelöst werden, ehe man sich der eschatologischen Bedeutung des islamischen Jerusalem zuwenden kann.

Die *fünfte These* Grimms bringt zum Ausdruck, das das «Symbolsystem <neues Jerusalem> (Offb 21f)» das Modell einer Transformation aller Städte des 21. Jahrhunderts abgibt. Auch die *sechste These* wendet sich den Strukturen des urbanen Lebens zu und versucht, pastoraltheologische Überlegungen anzustellen. «Christliche Praxis in der Großstadt antizipiert das eschatologische Jerusalem.» (429) Die *siebte These* versteht die Hoffnung auf ein eschatologisches Jerusalem als Ersetzung einer anthropozentrischen Eschatologie durch eine ökologische Theologie. Hier werde auch der ethische Impuls J. Moltmanns wirksam. Mir fällt es jedoch trotz der weiter unten behandelten These von der Wichtigkeit der Eschato-Ethik schwer, ein heute berechtigtes ökologisches Postulat der Theologie der Polis mit dem vom Himmel herabsteigenden Jerusalem zu begründen. Unbestreitbar ist hingegen, dass die christliche Eschatologie auch in ihrer traditionellen Gestalt immer darauf bestanden hat, dass individuelles Heil nicht ohne universales Heil, das die gesamte Schöpfung einschließt, zu denken ist.

Der erste Satz der *achten These* lautet: «Das Symbolsystem Jerusalem korreliert funktional mit dem christlichen Trinitätsglauben.» (434) Grimm beruft sich auf R. Guardini und H.U. von Balthasar, welche die «biblische Jerusalemtheologie trinitätstheologisch» entfaltet hätten. Offb 21f enthülle bei Guardini «die Vollendung der Schöpfung im Herzraum Jesu Christi», der zugleich als innerer Raum der Liebe der drei göttlichen Personen zu verstehen sei. Bei Balthasar sei Schöpfung in ihrer Vollendung eingeborgen «in die Lebendigkeit des trinitarischen Gottes». (434) Hier droht die bisher verfolgte politisch-gesellschaftliche Konkretisierung der eschatologischen Metaphorik in eine «Übertragung» auf innergöttliche Verhältnisse umzukippen, wenn auch im gleichen Atemzug eine Rückbindung in das menschliche Leben angeboten wird: Die immanente Trinität dürfe «nie von der konkreten Sehnsucht der Menschen nach irdischen Lebensräumen isoliert werden». (436) Ja, nach F.W. Marquardt müsse der in der Schoa aus der Welt verdrängte Gott jetzt in der Welt bewährt werden, «indem wir Räume des Lebens und der Kreativität ermöglichen». (437) Es erscheint mir spannungsreich, Guardinis Vollendung der Schöpfung «im Herzraum Jesu Christi» mit Marquardts Gottesbewahrung in der Welt zusammen zu bringen.

Als weiterführend erweist sich aber der Bezug der Trinitätslehre zum rabbinischen *Maqom*-Theorem. *Maqom* ist bei Magdalene Frettlöh «der <Ortsname> Gottes», der «jeden Ort der Welt mit dem *einen* erwählten Ort, Jerusalem/Zion» verbindet. (437) Deshalb sei die Christenheit aufgerufen, «die Stadt Jerusalem als einen unablösbaren Teil unseres trinitarischen Redens von Gott» zu begreifen. Ohne Jerusalem gebe es weder eine jüdische noch eine christliche Rede von Gott. (437) In der Spannung von Konkretion und Universalität trage Jerusalem schließlich dazu bei, «dass die Verheißung einer Teilhabe an Gottes Lebendigkeit kontextuell wird – heute <nach Auschwitz>, heute im Zeitalter der Urbanisierung und des drohenden Wachstumstodes.» (438)

Im Blick auf den systematischen Aufriss Michael A. Grimms komme ich zu dem Ergebnis, dass ich den meisten Aussagen folgen könnte, wenn es nur um Leitlinien einer – durchaus eschatologisch inspirierten – politischen Handlungstheorie ginge, die dazu beiträgt, Jerusalem als Mittelpunkt eines Konfliktherdes zu befrieden. Dazu kann und muss die christliche Theologie einen Beitrag leisten. Ich frage nur, ob er bei Grimm genügend *eschatologisch* ausgerichtet ist. Wenn Jerusalem nämlich Topos der Eschatologie im streng theologischen Sinn sein soll, stehen m.E. noch ganz andere Fragen zur Debatte. Das berechtigte politische Anliegen gerät zu pragmatisch und die eschatologische Dimension, die über das Symbolsystem hinausdrängt, wird der «Vergeistigung» verdächtigt, so dass etwa der Hebräerbrief in der Schlusspassage des Werkes überhaupt nicht mehr genannt wird. Selbstverständlich kann ich Grimms Appell folgen, dass die Eschatologie des

20. Jahrhunderts die christliche Hoffnung gegen das maßlose kollektive Leiden durchzuhalten hat. Aber die Frage, wie aus der Diskontinuität des irdischen Glücks im Eschaton Kontinuität werden kann, wenn die Neuheit eher nach Erneuerung klingt, die nach dem Modell der Stadterneuerung gedacht ist, verlangt theologische Vertiefung.

Grimms Dissertation spricht mit Janowski von einem Symbolsystem Jerusalem, das als solches für die Eschatologie von Bedeutung sei. So gehören etwa Tempel und Gottesgarten, Schöpfung und Neuschöpfung in der biblischen Tempeltheologie engstens zusammen. Trotz dieser Rückbezüge bleibt aber der Symbolbegriff bei Grimm insgesamt unbestimmt.¹⁰ Hier wäre ein Gespräch mit der Symbolik des Heiligen bei Paul Ricœur hilfreich gewesen, wonach das Symbol gegen alle Idolisierung vor Objektivierung geschützt ist. Die Symbole des Heiligen gehören deshalb weder dem Objektbereich des Habens zu, noch dem des Politischen, noch dem des übrigen Kulturellen einschließlich der Kunst an. Die Symbole des Heiligen erschöpfen sich nicht in der Regression (wie bei Sigmund Freud), sondern stehen offen auf Zukunft hin, ohne dadurch erneut verobjektiviert werden zu dürfen.¹¹ Doch selbst wenn Ricœur die Symbole vor Verobjektivierung schützt, belässt er sie immer noch im Rahmen einer Zeittheorie, die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft synthetisiert. Die Symbole gehören somit einer Geschichtsarchäologie und -teleologie zu. Es ist somit das Problem des Symbolbegriffs, das sich auch bei Grimm zeigt, zeit- und geschichtstheoretisch eingegrenzt zu werden. Dadurch bewegt sich die Eschatologie in der Totalität des Geschichtsraumes. Von da ist es nicht weit zur politischen Konkretisierung und so zur Verobjektivierung von Symbol und Metapher. Das Un-vordenkliche und die Zeit jenseits unserer Geschichtszeit Betreffende, die Diachronie, droht, aus der Eschatologie zu verschwinden. Selbst die beachtliche Symboltheorie Günter Badens, der sich Cyprian Krause¹² zugewendet hat, entgeht nicht ganz der Gefahr einer Einordnung des Symbols in ein synthetisierendes Zeitverständnis. Metaphern bei Günter Baden sind, wie Krause zitiert, «Minitexte im Text, die als lupen- oder okularartige Einschlüsse in fernste Vergangenheit oder weiteste Zukunft schauen oder hören lassen» (277)¹³.

Deshalb wird die Beantwortung der Frage, ob und in welchem präzisen Sinn das neue Jerusalem ein *eschatologisches* Symbolsystem ist, davon abhängen, ob dieses noch in der synthetisierenden Zeitstruktur verbleibt oder ob die Totalität des Symbolsystems durchbrochen wird. Aus der Levinas'schen Kritik der christlichen Eschatologie habe ich gelernt: Nur wenn die Eschatologie keine Geschichtstheorie sein will, sondern die Bruchstellen einer Diachronie eröffnet, an denen die absolute Transzendenz die Zeitsynthesen durchbricht, kann sie im wahren Sinn des Wortes Eschatologie sein.¹⁴ Deshalb ist es für meine Überlegungen so wichtig, dass das in die Zeit ein-

brechende *neue* Jerusalem die «un-vordenkliche», «an-archische» Vergangenheit und die absolute Zukunft jenseits der Geschichte bedeutet. Jerusalem darf nicht nur rememoratives oder prognostisches Geschichtssymbol sein, das pragmatisch in die jeweilige Gegenwart eingepasst wird. Aber auch die Kehrseite muss gelten: Hätte ein diachron verstandenes Symbolsystem des neuen Jerusalem überhaupt keine Beziehung zur Geschichte und Gestalt des konkreten Jerusalem, wäre der Beliebigkeit eschatologischer Metaphorik Tür und Tor geöffnet.

2. Das neue Jerusalem als Topos der Eschatologie

«Eschatologie» bedeutet, wie eingangs bereits angedeutet, verantwortete Rede vom Äußersten in Fragen des christlichen Glaubens. Sie muss sich deshalb auch der Frage stellen, welchen *eschatologischen* Stellenwert die Rede vom «neuen Jerusalem» hat. In meinem folgenden Versuch gehe ich davon aus, dass der Begriff «Eschatologie» nach folgenden drei Dimensionen des Eschatologischen differenziert werden kann: Eschato-*Ästhetik*, Eschato-*Logik* und Eschato-*Ethik*.

In der Eschato-*Ästhetik* erhalten die Bildwelten, Symbole und die Metaphern, in denen Jerusalem in den biblischen Texten, zumal in den Psalmen¹⁵ und bei den Propheten, ihre räumliche Verortung in einem Weltbild des Augenscheins und im konkreten Jerusalem haben, ihren angemessenen Stellenwert. Günter Bader hat das Psalmwort *Aedificans Hierusalem Dominus* (Der Herr erbaut Jerusalem) auf das Himmlische Jerusalem angewendet und von ihm gesagt: «Das Himmlische Jerusalem ist aus nichts als aus Metaphern erbaut.»¹⁶ Dabei ist nicht von vorneherein entschieden, ob die ästhetisch qualifizierten Ausdrucksformen in Sprache, Musik oder Malerei, wie sie auch die christliche Liturgie prägen, mehr oder weniger zu bedeuten geben als die Begriffe, die den Wahrheitsdiskurs orientieren, wenn die Eschato-*Ästhetik* zur Eschato-*Logik* drängt. Ausgangspunkt einer Eschatologie, die sich an Jerusalem orientiert, sind also zunächst die biblischen Texte, in denen Jerusalem besungen wird, oder jene prophetischen Visionen, die im Prophetenbuch des Jesaja den Wiederaufbau des zerstörten Jerusalem betreffen. Die apokalyptische Poesie der Geheimen Offenbarung, in der durch kühnste Metaphorisierung das neue Jerusalem vom Himmel hernieder steigt, provoziert geradezu den Wahrheitsdiskurs der Eschato-*Logik* und wirft die unerbittliche Vertrauensfrage auf, die mit der Heilsfrage der gesamten Menschheit zu tun hat. Aus den schweigenden Steinen, mit denen Jerusalem nach allen Zerstörungen immer wieder neu aufgebaut wurde und die so Schicht auf Schicht das heutige Jerusalem bilden, erstehen in der Bibel gleichsam die Symbole und Metaphern, mit denen das geschichtliche Jerusalem als «Symbolsystem» und somit als Phänomen in Zeit und Geschichte

die Basis für den eschatologischen Wahrheitsdiskurs bildet. Es sei nur kurz angedeutet, dass die *Eschato-Ästhetik* die *Eschato-Logik* in folgender Weise orientiert: Ein geschichtlich bedingtes und auf Geschichte begrenztes Jerusalemer Symbolsystem, das weiteren Metaphorisierungen offen steht und Ausdruck einer unstillbaren Sehnsucht nach dem Allerheiligsten des Tempels ist, wird in der Geheimen Offenbarung durch das apokalyptische Symbolsystem des neuen Jerusalem kontrapunktiert. Beide Symbolsysteme haben ihre Bedeutung, doch das kontrafaktisch-apokalyptische verweist am ehesten auf den Bruch der Totalität. Das Symbolsystem des neuen Jerusalem wird an-archisch und trans-teleologisch. Die Metaphorik des hereinbrechenden himmlischen Jerusalem sprengt jeden Vergleich mit dem irdischen Jerusalem aller Zeiten: Zeit und Geschichte werden beendet. Jerusalem als Topos der *Eschato-Logik* eröffnet auf diese Weise den weiten Raum einer negativen Theologie mit einer unabschließbaren Hervorbringung von Metaphern und Begriffen, die den Wahrheitsdiskurs beflügeln, ohne ihn abschließen zu können. Deshalb muss in der *Eschato-Logik* die Frage erlaubt sein, ob die unabschließbare Metaphorisierung der Sprache zuletzt nicht doch bei einer «schlechten Unendlichkeit» stehen bleibt und den Hiatus zwischen Zeit und Ewigkeit durch die Synchronie einer Geschichtsteologie ersetzt. Die ästhetischen Texte des neuen Jerusalem und die Versuche der *Eschato-Logik*, ihre eschatologische Wahrheit zu erweisen, können die Skepsis einer schlechten Unendlichkeit nicht überwinden. Die unabschließbaren Symbolisierungen und Metaphorisierungen Jerusalems bedeuten die Relativierung des Eschatologischen überhaupt.

Deshalb ist die dritte Dimension des Eschatologischen, die *Eschato-Ethik* oder *Eschato-Praxis* in Bezug auf Jerusalem unverzichtbar und muss daraufhin befragt werden, ob Jerusalem ein Topos der Eschatologie ist, der wahre Unendlichkeit erschließt. In Anlehnung an Emmanuel Levinas habe ich versucht, das damit Gemeinte an Mt 25,31ff. aufzuzeigen.¹⁷ Levinas hat sich wiederholt in einem Atemzug auf Jes 58 und Mt 25 berufen, um den Durchbruch zur wahren Unendlichkeit aufzuzeigen. Im Augenblick der Begegnung mit dem Menschen in Not gibt es keine Ausrede, man habe noch nicht richtig verstanden, worum es beim Menschsein *letztlich* gehe oder der Ruf sei nicht deutlich genug ergangen. Levinas zufolge geht der Anruf dem Verstehen voraus und provoziert ein «Geben», das sich erst beim Endgericht in seiner endgültigen eschatologischen Valenz erweist. Dies bedeutet deshalb alles andere als eine Individualisierung der *Eschato-Praxis* oder eine Reduktion der Eschatologie auf die materiale Ethik.¹⁸ In der Begegnung mit dem Antlitz eröffnet sich der Augenblick der Verantwortung.

Mir scheint, dass die biblischen Texte, die vom neuen Jerusalem sprechen die drei Dimensionen der Eschatologie betreffen. Die ästhetische Dimension habe ich angesprochen, ebenso die logische, die zumal im Laufe der Theo-

logiegeschichte zu immer neuen Versuchen der Wahrheitsfindung angeregt hat. Es überrascht aber vor allem nicht, dass zum neuen Jerusalem auch die eschato-*ethische* Dimension gehört, und zwar im fundamentalen Sinn verantwortlichen Handelns, das auf der Unversuchung des Paradieses beruht, in der die Tora in einer Welt der Überfülle die Unterscheidung zwischen Gut und Böses vorlegt. Die Eschato-*ethik* hebt, wie Ulrich Berges exegetisch gezeigt hat,¹⁹ bereits im Schlusskapitel des jesajanischen Prophetenbuches an. Berges kommt u.a. zu dem Ergebnis, dass die jesajanische Vegetationsmetaphorik mit Hilfe der Kombination von Gottesgarten und Tempel am Ende den neuen Himmel und die neue Erde verheiße (vgl. Jes 65,17), was schließlich bedeute: «Die Neuschöpfung (arb) von Himmel und Erde und die Jerusalems sind parallel gestaltet, so dass es sich nicht um ein kosmisches Ereignis im Sinne einer apokalyptischen Neuordnung handeln kann.» (87) Eine radikale Wende der bisherigen Lebensverhältnisse stehe in Jerusalem bevor, die nur JHWHs Schöpferkraft bewirken könne. Deshalb orientiere sich der Aufbau des nachexilischen Jerusalem nicht am zerstörten einstmaligen Jerusalem, sondern «am Archetyp des Garten Eden» (88). Jesaja stelle sich das neue Jerusalem nicht ohne Tempel vor. Aber der Tempelbau selbst sei kein «schöpferischer» Vorgang. JHWHs Schöpfermacht sei vielmehr unvergleichlich. Gleichwohl kämen dem Tempel auf dem Zion und dem Gemeinwesen Jerusalem zentrale Bedeutung zu. (90) Unter der Vorgabe des «neuen Himmels und der neuen Erde» komme es darauf an, «wie an dieser Schöpfung mitgebaut wird, was für ein Tempelkult (66,3) stattfindet und wie Menschen im Garten Eden (51,3) miteinander umgehen» (90) So ziele also die Aussage von der Neuschöpfung nicht auf ein kosmisches Ereignis ab, «sondern auf die wunderbare Verwandlung der Gottesstadt zugunsten der Knechte JHWHs» (92).²⁰ Diese Ordnung des neuen Jerusalem kann nicht mehr gestört werden, weil jene, «die sich gegen JHWH auflehnen, aus dem Heilsgelände entfernt (werden) (66,24).» (92) Diesen eschato-*ethischen* Aspekt einer letzten Scheidung zwischen Gut und Böses wird auch die Geheime Offenbarung aufgreifen. (Vgl. Offb 21,8.27) Indem aber die Menschen im neuen Jerusalem vor die eschatologische Urentscheidung gestellt werden, die bei Jesaja auf die Paradiesestradiation zurückgreift, in der Geheimen Offenbarung jedoch in die Metaphorik des herabsteigenden Jerusalem einbezogen wird, wird Jerusalem zum Topos einer Eschatologie, die das letzte Gericht in den Augenblicken der menschlichen Entscheidung zwischen Gut und Böses bereits präsent sein lässt.

Die neutestamentliche Exegese, die Michael A. Grimm meisterhaft referiert,²¹ hat herausgearbeitet, dass Offb 21,1-22,5 ein Kommentar zu Jesajas Jerusalemtheologie ist. Die Schöpfermacht Gottes und die paradiesische Lebensfülle erfährt in Offb 21,1f. eine Radikalisierung, so dass Jerusalem nicht als Telos der Geschichte zu gelten hat, sondern als der unverfügbare

Einbruch Gottes in Raum und Zeit, die zugleich deren Vollendung bedeutet. Gott selbst ist als Herrscher über die gesamte Schöpfung der Tempel, er, der Schöpfer, und das Lamm. (Offb 21,22f.) Nachdem die Metaphorik des Neuen vom herabsteigenden Jerusalem weder Tag- noch Nachtzeiten noch einen Tempel kennt, wird das eschato-*logische* Signal gesetzt, dass es nicht mehr um das Jerusalem der Geschichtszeit gehen kann. Schließlich gibt es die eschato-*ethische* Unterscheidung zwischen Gut und Böses, wie soeben gezeigt. Die Unreinen und die Übeltäter haben keinen Zugang, sondern nur «die, die im Lebensbuch des Lammes eingetragen sind» (Offb 21,27). Die Scheidung zwischen Gut und Böses erhält den ganzen Ernst der Eschato-*Ethik*, so dass das neue Jerusalem auch nicht bei dem inhaltsarmen Ruf «Komm!» der Braut wie bei Jacques Derrida²² stehen bleiben kann, sondern eine Fülle des Lebens eröffnet, die mit Metaphorik des Paradiesischen nur schwach angedeutet werden kann. Jerusalem wird zum Topos einer Eschatologie, die in der Eschato-*Ethik* wahre Unendlichkeit eröffnet: Gott, der sich in seiner Liebe den Menschen zuneigt und der Mensch, der im *amor benevolentiae* den Himmel bereits berührt, der sich unverfügbar herabneigt.

Indem die christliche Kirche die atl.-prophetischen Texte in ihren Kanon aufgenommen hat, wird man mit der Hermeneutik Walter Benjamins, an die Giorgio Agamben erinnert hat, sagen, dass die prophetische Jerusalemtheologie ebenso als das Unabgeschlossene zu lesen ist wie die messianische Zeit als unabgeschlossen gilt, in der die Perikope des neuen Jerusalem geschrieben wurde. Aber beide Texte machen die prophetischen und apokalyptischen Visionen wie zu einer großen Abkürzung der Menschheitsgeschichte, in der alles zusammengefasst und zugleich vollendet wird.²³ Frühjüdische und frühchristliche Jerusalemtheologie bleiben aufeinander bezogen. Für die christliche Theologie wird das neue Jerusalem zum Grundsymbol des Glaubens, das die unzählbare Schar der Geretteten aus den Zwölf Stämmen Israels ebenso betrifft wie die aller Völker und Nationen. (Vg. Offb 7,4-10) Der Christ nimmt an der eschatologischen Hoffnung Israels teil, wenn etwa in der Totenliturgie die Bitte ausgesprochen wird, dass die Engel den Toten begleiten und in die heilige Stadt Jerusalem führen mögen. Ästhetik und Logik des Eschatologischen steigern sich hier zur auch persönlichsten Vertrauensfrage. Die Kirche singt auch die Jerusalem psalmen, ohne sie dem Judentum zu entreißen. In Ps 87,5 wird beispielsweise poetisch besungen, dass jeder in Zion geboren sei.

Ich kann also als christlicher Theologe auch gut gelten lassen, dass eine jüdische Jerusalemtheologie eine andere ist und geschichtlichere Züge hat. Es ist deshalb auch nicht verwunderlich, dass das Judentum eine besondere Beziehung zu dieser Stadt aufrecht erhalten hat, und zwar auch durch die langen Jahrhunderte der Zerstreung, wie es aus der Ode *An Zion* von Jehuda

Halevi aus dem 11. Jahrhundert hervorgeht. Ich zitiere nur wenige Zeilen daraus:

«[...] Hier kam der Höchste zu Dir herab;
 und der Dich erschuf, Brach Deine Tore gemäß den Himmelstor-Lagen.
 Und Gottes Lichtglanz umstrahlte Dich, – wie konnten da noch
 Sonne und Mond und der Sterne Lichter Dir tagen?
 Wie könnt die Seel' ich da aus[zu]gießen, wo Gottes Geist
 auf Deine Großen sich goß – wie könnt ich wohl zagen.
 [...] Barfuß und bloß durch die Trümmerwüsten wandern, die einst
 Dein Tempel waren – wo gäbs gleich köstlich Behagen.
 Dort wo gewohnt Deine Cherubim im innersten Raum,
 Dort wo geruht, der entschwand, des Heiligtums Schragen.
 [...] Selig, wer harrt, und erlebts, und schaut, wie aufgeht dein Licht,
 Des Strahlgeschosse die nächtgen Schatten durchschlagen,
 Deine Erwählten zu schau'n im Glück, zu jubeln mit Dir,
 Die neu du jugendlich prangst wie einst in Urtagen.»

Franz Rosenzweig, der dieses Gedicht übersetzt hat,²⁴ das jährlich am 9. Av, dem Gedächtnistag des Brandes des ersten und zweiten Tempels, in den Synagogen vorgetragen wird, schreibt in seiner Interpretation²⁵ dazu: «Man pflegt die Erzählung, daß Jehuda Halevi am Ziele seiner Pilgerschaft im Angesicht der heiligen Stadt sein Lied auf den Lippen von einem Araber erschlagen sei, als Sage abzutun. Sie ist es ohne Zweifel. Aber noch weniger Zweifel ist, daß auch die Geschichte nicht viel anders gewesen sein kann. Wer dieses Gedicht gedichtet hat, den mußte es in seine Todesstunde begleiten. Es ließ keinen Raum mehr für anderes.»²⁶ Hier steigern sich Schmerz und Sehnsucht zu einer Intensität, dass man ahnen kann, was der Blick auf das Verlorene an Kräften freisetzte, wenn auch zunächst nur zur Pilgerschaft. Es ist einerseits die Erinnerung an die große Vergangenheit zur Zeit des Tempels mit seinem innersten Kern, den Säulen («Schragen») des Allerheiligsten, in dem der Heiligste ruhte, aber auch entschwand. Hier kehrt der Glanz der Urzeit nach Zion zurück und erinnert an Jesajas Prophetie. Die Sprache des Dichters, in der die Jahrtausende mitsprechen, vermag die Trauer über das Verlorene zu überwinden.

Dem christlichen Pilger oder Touristen von heute wird Jerusalem zur konkreten Begegnung mit den Memorien seines Glaubens und zu einem Ort, an dem die drei großen Religionen Judentum, Christentum und Islam auf engstem Raum zusammen sind und jeweils ihre eigenen Pilgerscharen anlocken. Die Zerstörungen sind der Stadt bis heute ins Gesicht geschrieben. Aber auch die Spuren jüdischer, christlicher und muslimischer Präsenz drücken sich ins christliche Gedächtnis ein. Im vierten Jahrhundert hat Kaiser Konstantin Jerusalem ein neues architektonisches Gesicht verliehen, indem er die große Basilika an der vermuteten Stelle von Golgotha errichten und

über das Grab Jesu eine Rotunde bauen ließ. Der Islam hat im 7. Jahrhundert den Tempelberg neu bebaut, der seit dem Jahre 70 n. Chr. ein Ruinenfeld war. Nach der Gründung des Staates Israel wurden auch die Spuren der jüdischen Vergangenheit gesichert. Der Platz vor den Grundmauern des Herodianischen Tempels sind zum religiösen Zentrum des heutigen Judentums geworden.

Die große Vision der Geheimen Offenbarung setzte nicht auf den Wiederaufbau Jerusalems, sondern auf das eschatologisch neue Jerusalem. Der Name ›Jerusalem‹ hält alle je ergangenen Verheißungen zusammen. Der christliche Pilger besucht ein Jerusalem, in dem er den Beginn der eschatologischen Auferstehung der Toten in Jesus Christus verortet, dessen Tod der Hebräerbrief mit dem Eintritt des Hohenpriesters am Jom Kippur in das Allerheiligste zur Zeit des Tempels vergleicht (vgl. Hebr 9,11-14). Der Pilger wird sich bewusst machen, dass er, wo immer er zuhause sein wird, sich in der Fremde befindet. Erst die Engel werden ihn in die heilige Stadt führen. Andererseits wird das neue Jerusalem ihm überall schon gegenwärtig sein, wo der Schöpfer selbst der Tempel ist, zu dem auch wir, die Heidenvölker, durch das Lamm auf dem Thron Zugang haben. Der christliche Pilger wird das neue Jerusalem als Topos der Eschatologie im oben angezeigten Sinn besser verstehen, wenn er Ort und Geschichte des konkreten Jerusalem und die damit verbundene große biblische Literatur der Verheißungen kennt.²⁷

ANMERKUNGEN

¹ F. HAHN, *Frühjüdische und urchristliche Apokalyptik. Eine Einführung*, Neukirchen-Vluyn 1998, 1; vgl. F. HAHN, *Die eschatologische Dimension des Offenbarungshandelns Gottes*, in: DERS., *Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2, Tübingen 2002, 737-798; J. MAIER, *Apokalyptik im Judentum*, in: H. ALTHAUS (Hg.), *Apokalyptik und Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien 1987, 43-72.

² K. MÜLLER, *Apokalyptik/Apokalypsen III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale*, in: TRE 3 (1978) 202-251, hier bes. 211, 218.

³ K. MÜLLER, *Studien zur frühjüdischen Apokalyptik*, Stuttgart 1991, 30.

⁴ K. MÜLLER, *Das Weltbild der jüdischen Apokalyptik und die Rede von Jesu Auferstehung*, in: *Bibel und Kirche* 52 (1997) 8-18, hier: 17.

⁵ Vgl. M. A. GRIMM, *Lebensraum in Gottes Stadt – Jerusalem als Symbolsystem der Eschatologie*, Münster 2007 (= *Jerusalem Theologisches Forum* Bd. 11), bes. 395-438.

⁶ Vgl. J. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart*, Paderborn u.a. 2005.

⁷ Vgl. F. GRUBER, *Von Gott reden in geschichtsloser Zeit. Zur symbolischen Sprache eschatologischer Hoffnung*, Freiburg/Br. 1997.

⁸ Grubers Befürchtung, mit einer eschatologischen Symbolik Jerusalems auch nationalistische Züge des Zionismus zu favorisieren, führt nach Grimms Einschätzung bei Gruber zu einer ›Jerusalemvergesenheit‹. (398) Deshalb komme Marquardt, der Jerusalem in das jüdisch-christliche Verständnis der Eschatologie einbezogen habe, eine besondere Bedeutung zu.

⁹ B. JANOWSKI, *Die heilige Wohnung des Höchsten. Kosmologische Implikationen der Jerusalemer Tempeltheologie*. In: O. KEEL/E. ZENGER (Hg.), *Gottesstadt und Gottesgarten. Zu Geschichte und Theologie des Jerusalemer Tempels* (QD 191), Freiburg-Basel-Wien 2002, 24–68. Nach Janowski, der sich seinerseits auf C. Geertz stützt, beruht ein religiöses Symbolsystem «auf dem Wechselverhältnis zwischen der ‹Vorstellung einer allgemeinen Seinsordnung› (‹Weltauffassung›) und den durch sprachliche und/oder bildliche Zeichen vermittelten ‹Stimmungen und Motivationen in den Menschen› (‹Ethos›), die jener ‹allgemeinen Seinsordnung› als der letztgültigen Wirklichkeit entsprechen [...]» (30).

¹⁰ Vorbehalte gegen diese Form des Symbolverständnisses gibt es viele. Schon Th. W. Adorno hat den Symbolbegriff bezüglich einer Symbolisierung des Heiligen als zu realpräsentisch empfunden, als sei das Göttliche in der symbolischen Gestalt gegenwärtig. Dies aber komme mit dem Bilderverbot in Konflikt. Bei der Reflexion über die Zeitstruktur der Sakramente spielt die Dreidimensionalität des Zeitbewusstseins ebenfalls eine wichtige Rolle. Auch dort erhebt sich die Frage, ob die christlichen Sakramente diesen Rahmen sprengen.

¹¹ Vgl. P. RICŒUR, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud*, Frankfurt/M. 1969. Vgl. zur Geschichte des Symbolbegriffs und seiner neueren Verwendung die verschiedenen Beiträge in HWPh X 710–739 (Symbol) und 739–741 (Symbolische Form), 742f. (Symbolische Prägnanz).

¹² Vgl. C. KRAUSE, *Mysterium und Metapher. Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Günter Bader*, Münster 2007.

¹³ So zitiert aus G. BADER, *Die Abendmahlsfeier*, Tübingen 1993, 29.

¹⁴ Vgl. E. LÉVINAS, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg-München 1987, bes. 19–34 (Vorwort).

¹⁵ Vgl. E. ZENGER, «Ich liebe den Ort, da deine Herrlichkeit wohnt» (Ps 26,8). *Tempeltheologische Semiotisierung des Alltags im Psalter*. In: KEEL/ZENGER, *Gottesstadt und Gottesgarten*, 180–206.

¹⁶ G. BADER, *ÆDIFICANS HIERUSALEM DOMINUS. Über die Weise der Herabkunft der himmlischen Stadt in der Apokalypse*, in: M. MOOG-GRÜNEWALD/V. OLEJNICZAK LOBSIEN (Hg.), *Apokalypse. Der Anfang im Ende*, Heidelberg 2003, 1–13. hier: 11.

¹⁷ Vgl. WOHLMUTH, *Mysterium der Verwandlung*, bes. 122–143.

¹⁸ Grimm spricht an mehreren Stellen das ethische Problem an, verbleibt aber im Bereich der materialen Ethik, wenn etwa die ökologische Frage zur Debatte steht. In der *Eschato-Ethik* geht es um die fundamentalmoralische Frage der menschlichen Verantwortlichkeit bezüglich der Entscheidung zwischen Gut und Böses.

¹⁹ Vgl. U. BERGES, *Gottesgarten und Tempel. Die neue Schöpfung im Jesaja-Buch*. In: KEEL/ZENGER, *Gottesstadt und Gottesgarten*, 69–98, bes. 71–92.

²⁰ Berges schreibt abschließend: «Das Heiligtum und sein Opferkultus können nur dann in die Vision vom eschatologischen Jerusalem, vom paradiesischen Garten Zion, integriert werden, wenn sie auch für JHWH-Gläubige aus den Völkern, ja selbst für Verschnittene offen stehen. Der gottgefällige Kult ist im neuen Jerusalem nur von Israel und den Völkern gemeinsam zu verrichten.» (92) Die Ordnung der vor-noachitischen Zeit ohne Blutvergießen und blutige Tieropfer soll auf dem Zion erneut Gestalt annehmen.

²¹ Vgl. GRIMM, *Lebensraum in Gottes Stadt*, 171–239 (Kurzfassung 238f.).

²² J. DERRIDA, *Von einem neuerdings erhobenen apokalyptischen Ton in der Philosophie*, in: DERS., *Apokalypse*, Wien-Köln 1985, 9–90, hier: 87f.

²³ Vgl. G. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt/M. 2006, bes. 153–162.

²⁴ Vgl. F. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi. Zweiundneuzig Hymnen und Gedichte deutsch. Mit einem Nachwort und mit Anmerkungen. Der sechzig Hymnen und Gedichte*, zweite Ausgabe, Berlin o.J., 148–150. Vgl. neuere Ausgabe: F. ROSENZWEIG, *Jehuda Halevi* (= GS 4/1), Den Haag u.a. 1983, hier (textidentisch): 250–253.

²⁵ Vgl. ebd. 257–259.

²⁶ Ebd. 259.

²⁷ Deshalb hat es mich gedrängt, meine eigenen Eindrücke und Reflexionen aus den Jahren meines Jerusalemaufenthalts zugänglich zu machen. Vgl. J. WOHLMUTH, *Gast sein im Heiligen Land. Ein narrativ-theologisches Reisebuch*, Paderborn u.a. 2008, bes. 37–66.

VICTOR CONZEMIUS · LUZERN

DER PAUKENSCHLAG DES PAPSTES

50 Jahre Einberufung des II. Vatikanischen Konzils

Groß war die Überraschung, als Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 in der Kirche San Paolo fuori le Mura in Rom ein Konzil ankündigte. Wenige Tage zuvor hatte er seinem Staatssekretär Domenico Tardini gegenüber ein «ökumenisches Konzil» als einen Programmpunkt seines Pontifikates bezeichnet. Er selber war davon überrascht: «Die Idee des Konzils ist nicht als Frucht langdauernder Erwägung gereift, sondern wie die Blüte eines unerwarteten Frühlings.»¹

Konzilien sind Bischofsversammlungen, die vorwiegend zur Zeit eines kirchlichen Notstandes einberufen werden,² zum Beispiel, wenn Fragen des rechten Glaubens umstritten sind und einer Klärung bedürfen. Als Schlichtungsinstanz innerkirchlicher Probleme besaßen sie die höchste Autorität in der Christenheit. Entsprechend hoch waren auch die Erwartungen, die an sie geknüpft wurden.

Im Spätmittelalter war der Ruf nach einem Konzil der Hoffnungsschrei einer Christenheit, die an ihren vielen Spaltungen litt. Kein Konzil ist so sehnsüchtig erwartet worden wie das Konzil von Trient (1545–63) im Zeitalter der Reformation. Als es schließlich nach immensen politischen Schwierigkeiten und innerkirchlichen Widerständen zusammentrat, konnte es gerade nur für jenen Teil der Christenheit sprechen, der sich dem Führungsanspruch des römischen Papstes nicht entzogen hatte. Somit wurde Trient zwangsläufig zum Konzil der Gegenreformation. Es sammelte die katholischen Kräfte, besiegelte aber auch definitiv die Spaltung der Westkirche. Die Durchsetzung der Konzilsbeschlüsse verhalf dem Papsttum zu einem bisher nicht gekannten Zuwachs an Macht und Prestige. Der Papst kann alles und kann alles allein in kirchlichen Angelegenheiten bestimmen, war wohl die extremste Auffassung, die sich über seine Stellung in der Kirche herausbildete. Die katholische Kirche wurde daher kurzerhand die «Papst-

VICTOR CONZEMIUS, geboren 1929, studierte von 1949-56 in Fribourg und Paris; Priester 1955. Ab 1965 lehrte er in Dublin, bevor er 1970 als Ordinarius für Kirchengeschichte an die Theologische Fakultät Luzern berufen wurde. Er arbeitet heute als freier Publizist.

kirche» genannt. Der französische Gesellschaftsphilosoph Joseph de Maistre bezeichnete die Einberufung von Konzilien im 19. Jh. als Chimären.³ Sie würden sich nicht mehr als Entscheidungsgremien eignen. Er war der Auffassung, der Papst könne kraft seiner einzigartigen, souveränen Primatstellung die Aufgabe eines ökumenischen Konzils ökonomischer erfüllen, wenn er alle Störenfriede und Querdenker einfach an den Pranger stelle.

1869–70 verankerte das 1. Vatikanische Konzil die Machtfülle des Papstes, indem es ihm das Recht unmittelbaren Eingreifens in jede Diözese einräumte (Jurisdiktionsprimat). Damit schienen die Konzilien tatsächlich überflüssig geworden zu sein.

Die unmittelbare Vorbereitung eines Konzils mit über 3 000 direkten Teilnehmern und einem riesigen Tross von Sekretären und Experten warf große organisatorische Probleme auf. Bereits Planung und Durchführung einer Versammlung des Weltepiskopats stellten im 20. Jahrhundert eine außergewöhnliche logistische Herausforderung dar. Während in früheren Zeiten eine Reise nach Rom noch mit großen Schwierigkeiten verbunden gewesen war, stellte sie im 20. Jahrhundert keine besondere Anstrengung mehr dar. Ein Flug von Australien nach Rom dauerte weniger lang als im Jahrhundert zuvor die Fahrt von Mailand nach Rom.

Das letzte Konzil, das 1. Vatikanische, war durch den Deutsch–Französischen Krieg an seinem formellen Abschluss gehindert worden. In der Sache aber war der Konzilsgedanke verblasst. Die Machtfülle des Papstes und die Vigilanz seiner kurialen Stäbe machten es überflüssig, eine aufwendige Veranstaltung des Weltepiskopats in Rom durchzuführen. Völlig aus dem Bewusstsein der Päpste war der Konzilsgedanke allerdings nicht verschwunden. Pius XI. und Pius XII. hatten beide an die Einberufung eines Konzils gedacht. Sie hatten Gutachten eingeholt und Kommissionen eingesetzt. Wegen der ungünstigen Weltlage – zwei Weltkriege und ihre Nachwirkungen – gaben sie den Plan auf.

Die Ankündigung Johannes XXIII. stieß deshalb zunächst auf großes Erstaunen und skeptische Beurteilung. Ein kirchlicher Notstand oder eine Bedrängnis in der Lehre waren 1958 nicht vorhanden. Was sollte ein Konzil zu diesem Zeitpunkt?

Die Leitidee des Papstes bei seiner Konzilsinitiative war diejenige des «Aggiornamentos». Das «Aggiornamento», das aus dem Italienischen unzutreffend als «Anpassung» übersetzt wird, war in der Perspektive des Papstes eine Erneuerung aus ihren Quellen und verschütteten Traditionen.⁴

Vorerst schienen die Skeptiker recht zu behalten. Sie beriefen sich auf das Scheitern der römischen Diözesansynode, die Johannes unabhängig vom Konzilsgedanken für die Diözese Rom einberufen hatte. Diese sollte dem religiösen Leben der Ewigen Stadt neue Impulse zuführen. Empfehlungen und Papiere wurden kiloweise produziert, doch am Leben der Kirche in

Rom änderte sich nichts. Die römischen Pfarrer waren abgestumpft und verhielten sich desinteressiert. Um die leeren Bänke irgendwie zu füllen, besann man sich auf die Studenten und Neupriester in römischen Kollegien und ließ sie in die Sitzungssäle einmarschieren. Johannes XXIII. soll damals gesagt haben: «Ich wusste nicht, dass wir so viele junge Pfarrer und Vikare in Rom haben.»⁵

In der Tat war der Misserfolg der römischen Synode kein gutes Omen für das Konzil. Die Erwartungen an das Konzil waren daher bescheiden. Emile Donckel, der Kirchenhistoriker am Priesterseminar meiner Heimatdiözese Luxemburg, meinte: «Der Bischof von Luxemburg wird sicher darum bitten, dass der Hl. Joseph in den Messkanon aufgenommen wird, damit ist die Angelegenheit erledigt.» Der Rektor des belgischen Kollegs in Rom war überzeugt, die Kurie werde das Heft nicht aus der Hand geben. Eigentlich würden die Bischöfe nur deshalb nach Rom berufen, um den von römischen Kommissionen ausgearbeiteten Vorlagen ihr Plazet zu geben.⁶

Nüchterne Beobachter hofften, wenn das Konzil bloß dasjenige sanktioniert, was in Frankreich, Deutschland und der Schweiz unter römischer Duldung an theologischen Einsichten gereift ist, dann hat es sein Ziel mehr als erreicht. Wirksam für das Konzil planen und arbeiten konnten freilich nicht die Skeptiker, die sich von vornherein ins Abseits stellten. Es waren die Enthusiasten, die sich für den Konzilsgedanken begeisterten und selber eifrig Vorschläge und Empfehlungen austauschten.

Am 17. Mai 1959 berief der Papst eine Vorbereitungskommission ein, deren Vorsitz er dem Kardinalstaatssekretär Tardini anvertraute. Auf diese Weise versuchte er die Kurie, die er für seine Konzilsinitiative nicht konsultiert hatte und auf die er auf Gedeih und Verderb angewiesen war, positiv für das Konzilsprojekt zu stimmen.⁷

Im Juni 1959 wurden die Bischöfe eingeladen, ihre Vorschläge zur Konzilsprogrammatisierung einzureichen.⁸ Aus der Distanz von 50 Jahren und vor allem auf dem Hintergrund des effektiven konziliaren Prozesses enttäuschen die Voten der Bischöfe des Weltepiskopats wegen einer gewissen Perspektivlosigkeit. Viele Bischöfe sahen nicht über ihre Diözesen hinaus und meinten, mit der Einschärfung von Geboten und Verboten sei alles getan. Die Reaktionen spiegeln zudem eine gewisse Verbindungslosigkeit der Bischöfe untereinander. Nahezu ein Viertel des amerikanischen Episkopats gab keine Rückmeldung oder wünschte nur einige praktische kirchenrechtliche Änderungen für die Pastoral. Am Konzil hatten nicht wenige amerikanische Bischöfe Schwierigkeiten mit dem Latein als Konzilssprache. Länder wie Italien und Frankreich besaßen damals noch keine Bischofskonferenz.⁹ Bereits im 19. Jahrhundert hatte der italienische Reformtheologe Antonio Rosmini die Beziehungslosigkeit der italienischen Bischöfe untereinander beklagt.¹⁰ Seit der Einigung Italiens war der italienische Episkopat

noch stärker von Rom abhängig geworden. Unter den Eingaben der Italiener bildete das Votum des Erzbischofs von Mailand, Giovanni Battista Montini, des späteren Pauls VI., eine einsame Spitze. Montini wies auf die großen gesellschaftlichen Veränderungen des 20. Jh. hin und machte deutlich, dass die bevorstehende Bischofskonferenz eine Botschaft nicht nur für die Christen, sondern für die gesamte Menschheit beinhalten müsse.¹¹

Am besten organisiert waren die deutschen Bischöfe. Sie konnten auf ein Jahrhundert gemeinsamer Beratung in der Fuldaer Bischofskonferenz zurückblicken. Der Kulturkampf hatte sie zu gemeinsamen Absprachen genötigt. In ihren Einzelvoten, aber auch in ihrem Kollektivschreiben vom 27. April 1960, werden diejenigen Themen am deutlichsten ausgesprochen, die das Konzil tatsächlich beschäftigen werden: Reform der Liturgie, Einführung der Volkssprache, Kommunion unter beiderlei Gestalt, Dialog mit den von Rom getrennten christlichen Gemeinschaften, Verkündigung in einer entchristlichten Welt, internationale Solidarität mit den Menschen. In seinem Begleitschreiben zur Kollektiveingabe hielt Kardinal Frings von Köln als Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz fest, zwei Fragen besäßen für Deutschland besondere Bedeutung: Der philosophisch-dialektische Materialismus, welcher in einem Teil Deutschlands zur Staatsphilosophie geworden sei, und die Entwicklung im deutschen Protestantismus. Letztere könne als eine Annäherung an die Katholiken bezeichnet werden. Gegenüber den dogmatischen Fragen wird die Forderung nach einer anthropologischen Grundsatzklärung über die Würde des Menschen erhoben. Auch wird die Errichtung eines Ökumenischen Instituts in Rom vorgeschlagen, ebenso die Entsendung von Beobachtern aus anderen christlichen Kirchen. Ein abschließendes Kapitel führte eine lange Liste von Reformvorschlägen auf, die zum guten Teil Fragen der Liturgie berührten.¹²

Kollektive Voten von Episkopaten gab es nur für Deutschland, Mexiko und Indonesien. Gerühmt wird die vor allem unter der Federführung holländischer Missionsbischöfe entstandene Eingabe des indonesischen Episkopats. In der Schweiz scheiterte ein Kollektivschreiben, das von Nuntius Gustavo Testa, einem Freund Angelo Roncallis angeregt wurde, an der Uneinigkeit der Bischöfe.¹³ In seiner Analyse der Eingaben unterscheidet der Konzilshistoriker Etienne Fouilloux zwei Typen: einen kanonistisch festschreibenden und einen stärker pastoral orientierten Typus. Vom späteren Konzilsverlauf könnte man die Typen drei Richtungen zuordnen: einer eher auf Bewahrung gerichteten Gruppe (Italiener, Spanier und Kirchen des Ostblocks), einer vorsichtig aufgeschlossenen, die sich auf der Zielgeraden des Konzils bewegt (Kirchen des europäischen Nordens) und schließlich eine dritte Gruppe, in der Postulate der beiden vorhergehenden Richtungen in heterogener Mischform vorkamen.¹⁴ Extrapolationen der Voten auf die tatsächliche Haltung der Episkopate auf dem Konzil sind mit Vorsicht zu ziehen.

Diese Eingaben gehen nicht auf einen kurial gelenkten Fragekatalog zurück. Es sind spontane Meinungsäußerungen der Bischöfe, die von der Fixierung auf das Konzil zu lösen sind. Oder, um ein Bild von Roberto Morozzo della Rocca¹⁵ zu gebrauchen, Bestandsaufnahmen der Ortskirchen am Vorabend des Konzils; sie sind nicht vollständig, aber doch aufschlussreich für die Erwartungen kirchlicher Amtsträger gegenüber der Initiative Johannes XXIII.

Das unterstreicht die Bedeutung des Prozesses der Meinungsbildung, der in den Jahren 1959–1962 einsetzte und erst recht die Bedeutung des konziliaren Vorgangs selber, der für die tatsächliche Orientierung des Konzils entscheidend war. Aus den Momentaufnahmen entstand allmählich der Film des Konzils.

Bei näherem Zusehen steckt jedoch in den Voten mehr Innovationspotential als flüchtige Impressionen dies vermuten lassen. So ist z.B. das Problem der Lehre über den Episkopat auf dem Hintergrund der Papstdogmen von 1870 ein Anliegen aller europäischen Episkopate. Das entspricht dem Bestreben, eine seit dem I. Vatikanum aus dem Gleichgewicht geratene, papalistisch überbetonte Kirchenverfassung wieder ins Lot zu bringen. Ferner findet die Einführung der Muttersprache in die Liturgie eine beachtliche Mehrheit in allen Episkopaten. Diese Forderung wird nicht auf Grund eines seichten Anpassungseifers erhoben, sondern beruht auf dem fünfzigjährigen Erfahrungs- und Erneuerungsprozess der «Liturgischen Bewegung», die im deutschen Sprachraum, aber auch in Frankreich, Belgien und Holland sich entfalten konnte. Von hier aus wird verständlich, dass die Konstitution zur Liturgie die am besten ausgereifte Vorlage darstellte und auf dem Konzil eine nahezu problemlose Akzeptanz fand.

Eine große Breitenwirkung besaß auch die Bibelbewegung. Sie hatte die Auseinandersetzung mit der Bibel auf verschiedenen Ebenen angeregt, nicht zuletzt in der Pfarrei- und Jugendarbeit. In den 20er Jahren des 20. Jahrhunderts stellten protestantische und katholische Theologen überraschend eine neue Kirchenfrömmigkeit fest. Der lutherische Bischof Otto Dibelius sprach vom Jahrhundert der Kirche, während Romano Guardini formulierte, die Kirche erwache in den Seelen.

Es mag erstaunen, dass die Voten des französischen Episkopats – nach den Italienern die zahlenstärkste Gruppe – hinter diejenigen der Deutschen und Österreicher zurückfielen. Henri de Lubac führt das zurück auf eine anti-intellektualistische Haltung der französischen Bischöfe. Seiner Auffassung nach misstrauten sie den Theologen, waren aber im allgemeinen aufgeschlossen für soziale Probleme, Fragen der Dritten Welt und der Ökumene.¹⁶ Hier spiegelt sich die Öffnung des französischen Katholizismus, die zunächst im literarischen «Renouveau Catholique» die geistige Isolation durchbrach, eine Wiederbegegnung von Kirche, Kultur und Gesellschaft ermöglichte und in einer zunehmend säkularisierten Gesellschaft zahlreiche

pastorale Initiativen auslöste. Parallel war in Frankreich ein neues soziales Problembewusstsein gewachsen und eine Absage an den Kolonialismus. Dies sollte gerade im Konzilsjahrzehnt nicht ohne Konsequenzen bleiben. Die Orientierung des II. Vaticanums als eines Pastoralkonzils ging stark auf französische Einflüsse zurück.

Im deutschen Katholizismus wurde vor allem das von den Nationalsozialisten zerschlagene soziale Organisations- und Vereinswesen neu aufgebaut. Es wurden aber auch Anregungen aufgenommen, die aus Frankreich kamen (z. B. «Jeunesses ouvrières» von Mgr. Cardijn). Die Ansiedlung von Vertriebenen aus den deutschen Ostgebieten stellte die Bischöfe vor ganz besondere pastorale Aufgaben.

Hervorzuheben ist die Gründung von ökumenischen Instituten und katholischen Akademien. Als Diskussionsforen gingen sie auf die gesellschaftlichen Fragen der Zeit ein. Im Vergleich zu Italien wird deutlich, wie sehr die Verschiedenheit christlicher Konfessionen den Blickwinkel der deutschen Katholiken geöffnet hatte. Der konfessionelle Gegensatz war eine Bereicherung und Herausforderung.

Dieses Problembewusstsein stellte sich grundsätzlich nicht für die Italiener. Die wenigen protestantischen Gemeinden in Italien bildeten keine Herausforderung, um ernsthaft wahrgenommen zu werden. Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das II. Vatikanische Konzil auf zahlreichen Voraussetzungen beruht, die es selber nicht geschaffen hat und für die Propheten und Vorläufer vergangener Generationen die notwendige Grundlagenarbeit geleistet haben. Für den deutschen Sprachraum sei bloß hingewiesen auf Romano Guardini und Otto Karrer. Der biblische Aufbruch hatte sich trotz Maßregelung einiger Bibelwissenschaftler durch das Hl. Offiz, bzw. die Päpstliche Bibelkommission nicht aufhalten lassen.¹⁷

Es stellt sich auch die Frage, in welchem Ausmaß die antimodernistische Hysterie zu Beginn des 20. Jahrhunderts die theologische Forschung zurückgebunden hat. Eine Reihe von neueren Arbeiten vermitteln den Eindruck, dass die repressiven Maßnahmen römischer Kongregationen der katholischen Theologie einen Schlag versetzt, von dem sie sich nicht mehr erholte.¹⁸

Das trifft so nicht zu. Das theologische Schaffen ging weiter und das II. Vaticanum stellte gerade den Beweis für dieses beharrliche Weiterwirken dar. Teils vollzog es sich in Nischen, teils blieben einige Länder von der antimodernistischen Kampagne verschont. Das gilt für Belgien, insbesondere für die – damals noch ungeteilte – Universität Löwen, deren Professoren auf dem II. Vaticanum eine beachtliche Rolle spielen sollten. In Löwen hatte zudem eine Reihe von Theologen aus der ganzen Welt studiert. Nicht wenige davon waren Theologieprofessoren und Bischöfe geworden, was die Verständigung auf dem Konzil erleichterte. Bischof Peter Henrici,

der vor dem Konzil in Eegenhoven-Löwen sein theologisches Studium absolvierte, ist der Auffassung, dass das Konzil sich auf dasjenige abstützen musste, was Kirche und Theologie in den Jahrzehnten zuvor zugewachsen war: «Meiner Wahrnehmung nach bestand die Leistung des Konzils vor allem darin, dass es diesen Entwicklungen einen offiziellen, lehramtlichen Status gab und zwar auch und gerade jenen Entwicklungen, die noch kurz zuvor unter dem Verdacht gestanden hatten, vom rechten Glauben abzuweichen.»¹⁹

Inzwischen war klar geworden, dass das II. Vatikanische Konzil kein Unionskonzil der getrennten christlichen Kirchen und Gemeinschaften werden könne. Doch nahm der Papst den Vorschlag auf, die anderen christlichen Bekenntnisse einzuladen, Beobachter zur Römischen Bischofsversammlung zu schicken. Die anglikanischen, lutherischen, reformierten und altkatholischen Kirchen und Gemeinschaften kamen mit Ausnahme der Baptisten dieser Einladung nach. Bei den Orthodoxen, die in Lehre und kirchlichem Aufbau der römisch-katholischen Kirche näher standen, fiel die Einladung auf weniger gutes Erdreich. Nur Athenagoras, der welterfahrene Patriarch von Konstantinopel, und der Patriarch von Moskau sandten zeitweilig Beobachter. Zwar konnten die Beobachter nicht in die Diskussionen eingreifen, aber indirekt war es ihnen möglich, über ihnen bekannte oder befreundete Theologen ihre Kritik und ihre Vorschläge einzubringen. In indirekter Form ist deshalb der Beitrag der Beobachter in die Konziltexte eingegangen.

Am 11. Oktober 1962 eröffnete Johannes XXIII. in der Peterskirche das Konzil in Gegenwart von 2540 Bischöfen (teilnahmeberechtigt 2908). Diejenigen, die nicht kommen konnten, waren aus gesundheitlichen oder politischen Gründen verhindert. Nur wenigen Bischöfen aus den Ländern hinter dem Eisernen Vorhang wurde die Teilnahme gestattet. Die chinesischen Bischöfe, soweit sie sich auf dem chinesischen Festland befanden, saßen zumeist im Gefängnis. Die 46 Missionsbischöfe, die für China sprachen, befanden sich alle im Exil.

Zehn Kardinäle wurden zu Präsidenten bestimmt. Für die Leitung der Plenarversammlungen, Generalkongregationen genannt, bestellte der Papst fünf Kardinäle als Moderatoren. In den zehn vorbereitenden Fachkommissionen waren 73 Textvorlagen ausgearbeitet worden. Nur 17 davon wurden den Bischöfen im Plenum vorgelegt, diskutiert und mehrheitlich zurückgewiesen. Hatten manche befürchtet, die Kurie würde längst vor Verhandlungsbeginn den Papst schachmatt setzen, so erwies sich das Vertrauen Johannes XXIII. zu Gott und den Menschen als Garant freier Diskussion.

Die Eröffnungsrede des Pontifex war frei von der kurienüblichen Larmoyanz und schlug einen optimistisch hoffnungsvollen Grundton an. «In der täglichen Ausübung unseres Hirtenamtes verletzt es uns, wenn wir

manchmal Vorhaltungen von Leuten anhören müssen, die zwar voll Eifer, aber nicht gerade mit einem großen Sinn für Differenzierungen und Takt begabt sind. In der jüngsten Vergangenheit bis zur Gegenwart nehmen sie nur Missstände und Fehlentwicklungen zur Kenntnis. Sie sagen, dass unsere Zeit sich im Vergleich zur Vergangenheit nur zum Schlechteren hin entwickle. Sie tun so, als ob sie nichts aus der Geschichte gelernt hätten [...]. Wir müssen diesen Unglückpropheten widersprechen, die immer nur Unheil voraussagen, als ob der Untergang der Welt unmittelbar bevorstünde.»²⁰

Die Initialzündung zur Wahl der Konzilskommissionen und damit zur Selbstbestimmung des Konzils gab Erzbischof Achille Liénart von Lille, ein Mitglied des Konzilspräsidiums. Als Pericle Felici, der Generalsekretär des Konzils, am 13. Oktober 1962 im Überraschungseffekt vorschlug, die Mitglieder der Kommissionen, welche die Textvorlagen bearbeitet hatten, in ihrer Funktion zu bestätigen, sagte Liénart: «Wir wollen uns mal kennenlernen, dann erst wollen wir wählen.» Da er sehr undeutlich sprach, doppelte Kardinal Frings von Köln in messerscharfer ciceronianischer Diktion nach. Damit war der Manipulation des Konzils durch die Kurie ein Riegel vorgeschoben und die Freiheit des Konzils sichergestellt.²¹

Die Momentaufnahme der Ortskirchen in den Voten der Episkopate sind zu einem Film geworden, den wir nicht weiter ablaufen lassen, weil dieser Essay sich auf das Zustandekommen des Konzils beschränken soll.

Zum Schluss ein persönliches Erlebnis. Als ich im Herbst 1965 am University College der National University of Ireland eine Stelle antrat und bei den Weißen Vätern in Dublin Quartier bezog, zeigte man mir ein gedrucktes Plakat, das zum Aushang in den Sakristeien bestimmt war. In großen Lettern gab der Erzbischof von Dublin kund, er verzichte auf das ihm und den Bischöfen des Erdkreises vom Konzil verliehene Privileg, in allen Kirchen der Welt zu predigen. Als Ordinarius loci bitte er jedoch alle Bischöfe, die nach Irland kämen, Gegenrecht zu halten und in seiner Erzdiözese nicht zu predigen. Neben dem damaligen Erzbischof von Manila galt John Mc Quaid von Dublin als «konservativster» Bischof der Welt. Mit einem solch ängstlichen und misstrauischen Mann wäre es nie zu einem II. Vatikanischen Konzil gekommen. Wie gut, dass Angelo Roncalli als Johannes XXIII. zum Papst gewählt wurde!²²

ANMERKUNGEN

¹ *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 vol., hg. v. Giuseppe Alberigo, Bologna/Leuven 1995–2001. In deutscher Übersetzung sind bisher erschienen: *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965)*, Bde. 1–3, hg. von Giuseppe Alberigo u. Klaus Wittstadt, Mainz/Leuven 1997–2002; *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1960)*, Bde. 4 u. 5, hg. von Giuseppe Alberigo

u. Günter Wassilowsky, Mainz/Leuven 2009. – Geraffte Darstellung: OTTO HERMANN PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil: 1962-1965*, Würzburg 1993. – *Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums*, 4 Bde. hg. von Peter Hünemann, Paderborn u. a. 1998-2000. – *Krisen und Erneuerung (1958-2000)*, hg. v. Jean-Marie Mayeur (Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur 13), dt. Ausgabe bearb. von Thomas Bremer u. a., Freiburg u. a. 2002, 3-104; *Zweites Vatikanum – Vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, hg. von Günter Wassilowsky (QD 207), Freiburg u. a. 2004; *Herders Theologischer Kommentar zum zweiten Vatikanischen Konzil*, 5 Bde, hg. von Peter Hünemann u. Bernd Jochen Hilberath, Freiburg u. a. 2004-2006; *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, hg. von Franz Xaver Bischof u. Stefan Leimgruber, Würzburg 2005; *Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen heute*, hg. v. Peter Hünemann, Freiburg u. a. 2006; *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 26 (2007) (mit Beiträgen von Klaus Schatz, Dietrich Wiederkehr, Franz Xaver Bischof u.a.).

² Zu Konzilien und ihrer Rezeption vgl. KLAUS SCHATZ, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte* (UTB 1976), Paderborn u. a. 1997.

³ Vgl. HERMANN JOSEF SIEBEN, *Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert*, Paderborn u. a. 1993, 53ff. (Konzilsgeschichte, hg. v. Walter Brandmüller. Reihe B: Untersuchungen.)

⁴ Zum Aggiornamento-Begriff vgl. G. ALBERIGO, in: LThK, 1. Bd., 231.

⁵ Einen anschaulichen Bericht über sein Erleben der Konzilsankündigung gibt ALBERT GASSER, *Der Paukenschlag des Papstes: Die Ankündigung des Konzils 1959. Das Echo: Schock bis Euphorie – Atmosphärisches und Inhaltliches um Vorbereitung und Beginn des II. Vatikanums*, in: MANFRED BELOCK u. ULRICH KROPAC (Hg.), *Volk Gottes im Aufbruch: 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil*, Zürich 2005, 74-100, bes. 89.

⁶ Persönliche Erinnerungen.

⁷ Johannes XXIII. wird zum Vorwurf gemacht, er habe damit einen Dauerkonflikt zwischen Konzil und Kurie institutionalisiert. Er hätte die Kraft aufbringen müssen, die Vorbereitung einem Gremium ausserhalb der römischen Dikasterien anzuvertrauen. Vgl. GASSER, *Der Paukenschlag des Papstes* (Anm. 5), 86. Die Frage bleibt jedoch, wie er das hätte anstellen sollen.

⁸ 2 594 Orts- und Titularbischöfe, 156 Ordensgeneräle und 62 Fakultäten der Theologie und des kanonischen Rechtes wurden konsultiert. Vgl. dazu, V. CONZEMIUS, *Die Modernisierungsproblematik in den Voten europäischer Episkopate*, in: FRANZ-XAVER KAUFMANN u. ARNOLD ZINGERLE (Hg.), *Vatikanum II und Modernisierung: Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn u. a. 1996, 107-129.

⁹ Wohl gab es in Frankreich eine Conférence des cardinaux et archevêques de France, aber keine Bischofskonferenz. Erst 1965 wurden die Bischofskonferenzen im Dekret *Christus dominus* gemeinrechtlich vorgeschrieben und im CIC/1983 normiert.

¹⁰ ANTONIO ROSMINI, *Delle cinque piaghe della Santa Chiesa*, Lugano 1848.

¹¹ Vgl. ALBERIGO, (Anm. 1), Register.

¹² CONZEMIUS, *Die Modernisierungsproblematik*, 116ff.

¹³ V. CONZEMIUS, *Die Schweizer Kirche und das II. Vatikanische Konzil*, in: K. WITTSTADT u. W. VERSCHOOTEN (Hg.), *Der Beitrag der deutschsprachigen und osteuropäischen Länder zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Leuven 1996, 87-108.

¹⁴ FOUILLOUX, persönliche Mitteilung an V. Conzemius, ausführlicher dann im 1. Bd. der Konzilsgeschichte von Alberigo.

¹⁵ Zit. bei V. CONZEMIUS, *Modernisierungsproblematik* (Anm. 8), 123.

¹⁶ Vgl. ROGER AUBERT und CLAUDE SOETENS, in: *Geschichte des Christentums* (Anm. 1), 13. Bd., 20.

¹⁷ Vgl. FRANZ ANNEN, *Der biblische Aufbruch in der katholischen Kirche und das Konzil*, in: BELOCK/KROPAC (Anm. 5) 14-42.

¹⁸ V. CONZEMIUS, *Antimodernismus und katholische Theologie*, in: *Stimmen der Zeit* 221 (2003) 736-750. – Modernismus bleibt ein diffuser Begriff. Congar lehnte eine globale Rehabilitation dessen ab, was unter diesem diffusen Begriff subsumiert wurde und im Rehabilitationseifer der Nachkonzilszeit aus seinem geschichtlichen Kontext gelöst wurde (Persönl. Erinnerung).

¹⁹ PETER HENRICI, *Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie*, in: G. WASSILOWSKY (Anm. 1) 55-70. Die These von Henrici belegt, dass es vor dem Konzil Aufbrüche gab, ohne die das Konzil nicht möglich gewesen wäre.

²⁰ Zit. nach: LUDWIG KAUFMANN u. NIKLAUS KLEIN, *Johannes XXIII. – Prophetie im Vermächtnis*, Freiburg i. Ue./Brieg 1990, 107-150, bes. 113 u. 126.

²¹ Als Beeinträchtigung der Konzilsfreiheit gilt die «Nota explicativa praevia» Pauls VI. vom 16. Nov. 1964, die der Papst dem 3. Kapitel der dogmatischen Konstitution «Lumen gentium» voranstellte und damit eine Krisenstimmung hervorrief. Vgl. V. CONZEMIUS, *La Presse suisse et les interventions de Paul VI. dans les travaux du concile*, in: *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al concilio*, Brescia 1989, 530-544. (Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI, Bd. 7)

²² Zur Einschätzung Johannes XXIII. vgl. V. CONZEMIUS, *Mythes et contre-mythes autour de Jean XXIII*, in: *Cristianesimo nella storia* 10 (1989) 553-577.

ROBERT VORHOLT · DÜLMEN

PAULUS ALS PRIESTER

Der Apostel im Dienst der Versöhnung

1. Priester Paulus?

Paulus von Tarsus zählt zu den großen Gestalten des christlichen Glaubens. Die Faszination seines Lebenszeugnisses, die Dynamik seiner Verkündigung und die Unbestechlichkeit seiner Botschaft machen ihn zu einer Grundsäule der Ekklesia, deren tragende Kraft nicht nur die Jahre des Anfangs, sondern auch die Gegenwart bestimmt. Als Apostel Jesu Christi ist Paulus für die Kirche von unschätzbarem Wert: Er hat den normativen Grund gelegt, an dem sich alle weiteren Vollzüge kirchlichen Lebens in ihrer Wertigkeit und Echtheit messen lassen müssen (vgl. 1Kor 3,10ff.). Sein apostolischer Dienst zielt auf die Gründung von Gemeinden. Tragendes Fundament dieser Gemeinden ist das Evangelium (1Kor 15,1), dem sich der Apostel bis in die Grundfasern seiner Existenz hinein verpflichtet weiß, weil sich darin kein anderer als der Kyrios Jesus Christus selbst zur Sprache bringt¹. Doch so sehr dem Apostel daran gelegen ist, immer neu Menschen durch seine wortmächtige Missionspredigt für Christus zu gewinnen (1Kor 9,19f.; 2Kor 5,11; 1Thess 1,5), so wenig ist davon auszugehen, Paulus habe sich um seine Gemeinden, einmal gegründet, nicht weiter gekümmert und ihre Betreuung anderen überlassen. Im Gegenteil: Dem Apostel war sehr daran gelegen, vor Ort Charismen zu entdecken und zu fördern, um die von ihm gegründeten Gemeinden in kurzer Zeit so auszurüsten, dass sie auf eigenen Beinen stehen und sich selbst weiterentwickeln konnten, aber in Verbindung mit ihm blieben². Seine Briefe zeugen von einem engen Netz wechselseitiger Beziehungen zwischen Apostel und Gemeinden, von gegenseitiger Unterstützung und innerer Verbundenheit.

Paulus war auch Seelsorger, wenn das bedeutet, den persönlichen Kontakt zu den Menschen zu suchen, sie in der Freude zu bestärken und in der

ROBERT VORHOLT, geb. 1970; Studium der katholischen Theologie in Münster und Paris; 1999 Priesterweihe in Münster; derzeit Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum; seit 2002 zusätzlich Seelsorger in Hausdülmen St. Mauritius.

Traurigkeit zu trösten (vgl. Röm 12,15). Diesem Anliegen korrespondiert eine Vielzahl von Segenshandlungen (vgl. Röm 15,29), liturgischen Segensformeln (vgl. 1Kor 16,23), Friedensgrüßen (vgl. 1Kor 1,3), Fürbitt- und Dankgebeten (vgl. 1Kor 1, 4-9; Röm 8,15), die sich in den paulinischen Briefen mit Blick auf die Christen seiner Gemeinden finden. Seine pastorale Sorge und die liturgische Wirksamkeit sind somit Bestandteil jenes Apostelbildes, das durch die Paulusbriefe selbst gezeichnet wird.

Interkonfessionell ist aber sehr umstritten, wie das liturgische Handeln des Apostels zu verstehen und zu gewichten ist. Gibt es zwischen der pastoralen und der kultischen Dimension seines apostolischen Dienstes einen Gegensatz oder eine wechselseitige Beziehung? Und in welchem Sinn gehört Sakralität zum Dienst der Versöhnung, dem Paulus sich verschreibt? Er, der als Apostel nicht nur Verkündiger des Evangeliums, Missionar unter den Heiden, Gründer und Leiter von Gemeinden, sogar Seelsorger, sondern auch Liturge ist – ist er auch Priester? So sehr Priester, dass geurteilt werden könnte, der Diakonia des Apostels sei eine priesterliche Dimension immanent? In welchem Sinne müsste man dann vom paulinischen Priestertum sprechen?

Die Fragestellung mag in ihrer zugespitzten Form an die Grenzen dessen führen, was aus den neutestamentlichen Textzeugnissen selbst zu eruieren ist. Die Konsequenzen einer Antwort sind groß, nicht nur für die Apostolatheologie, sondern auch für das Nachdenken über die Kirche.

2. Der Apostel als Mittler zwischen Gott und den Menschen

Im Zweiten Korintherbrief (2Kor 5, 11-21) charakterisiert Paulus das von Gott her in Jesus Christus grundlegende eschatologische Heilsgeschehen als ein Versöhnungshandeln Gottes und sieht es im stellvertretenden Kreuzestod Christi «für alle» (vgl. 2Kor 5,14) begründet: Wer an Christus glaubt, ist Teil der neuen Schöpfung (vgl. 2Kor 5,17) und lebt als ein mit Gott versöhnter Mensch. Der göttliche Wille zur Versöhnung realisiert sich im stellvertretenden Sterben Jesu und in seiner Auferweckung. Insofern Paulus die Berufung und Beauftragung zum apostolischen Dienst allein in Gott begründet sieht, kann er sich den Christen seiner Gemeinden als Diener dieser Versöhnung Gottes mit den Menschen vorstellen: Als solcher ist er «von Gott her durch Christus» in das göttliche Versöhnungswerk hineingenommen (2Kor 5,18). Paulus ist also berufener Apostel, weil Gott ihn durch Christus mit sich versöhnt hat. Dies jedoch mit dem Ziel und der besonderen Beauftragung, alle Menschen mittels apostolischer Evangeliumsverkündigung in die Gemeinschaft mit Christus hineinzuführen, wo sie teilhaben dürfen an dem eschatologischen Versöhnungswerk Gottes. Indem Paulus seine apostolische Diakonia so in eine theozentrische Perspek-

tive rückt und sich selbst als Diener dieser Versöhnung vorstellt, kann er den Dienst des Apostels als Instrumentarium des göttlichen Heilswillens beschreiben. So stellt er ihn – zumindest der Sache nach – in das Licht priesterlicher Existenz, deren Wesenskern die Mittlerfunktion zwischen Gott und den Menschen ist.

Die Charakterisierung der apostolischen Diakonia im Sinne der Repraesentatio Christi ist an dieser Stelle nicht singulär, sondern fügt sich in den weiteren Kontext der paulinischen Apostolatstheologie, wobei Paulus verschiedene Metaphern bemüht, um Gleiches zum Ausdruck zu bringen³. Der Apostel ist «Wohlgeruch Christi für Gott» (2 Kor 2,15); sein Dienst lässt die Christen zu einem «Brief Christi» werden (2 Kor 3,3). Auch die betonte Gegenüberstellung der Diakonia des Mose und der des Apostels unter dem Gesichtspunkt der darin aufscheinenden Herrlichkeit (2 Kor 3,6–18) gibt den Gedanken einer Repräsentations- und Mittlerfunktion beider zu erkennen, wobei der Dienst des Apostels den überragenden Dienst des Mose noch übersteigt angesichts des eschatologisch-soteriologischen Gewichts apostolischer Verkündigung. Paulus ist den an Christus Glaubenden «Knecht um Jesu willen» (2 Kor 4,5), seine apostolische Predigt eröffnet den Hörern «die Erkenntnis göttlichen Glanzes» und Teilhabe an der gottgewährten eschatologischen Herrlichkeit (2 Kor 4,6). Wenn Paulus mit 2 Kor 4, 7–12 die Leidensexistenz des Apostels beschreibt, geschieht dies ebenfalls unter dem Vorzeichen der sich darin abzeichnenden Christusrepräsentation. Sein Leben ist durch die Todesleiden Jesu geprägt (2 Kor 4,10), so wirkt er das Leben (2 Kor 4,12) in denen, die in der Erbärmlichkeit seiner Existenz den Duft Christi zum Leben vernehmen (2 Kor 2,15). Der Horizont, vor dem diese Metaphern ihre spezifisch apostolatstheologische Kontur gewinnen, ist durch die paulinische Kennzeichnung der Heilsinitiative Gottes als Werk der Versöhnung bestimmt: Gott ist es, der die Versöhnung des Paulus mit sich durch Christus im Ereignis der apostolischen Berufung vollzogen hat (2 Kor 5,18). Er hat die Welt mit sich in Christus versöhnt (2 Kor 5,19) und dem Apostel das Wort von der Versöhnung anvertraut (2 Kor 5,19). Er ist es schließlich auch, der sich als Urheber des Versöhnungsdienstes und Stifter des Versöhnungswortes im Wort des Apostels selbst artikuliert (2 Kor 5,20)⁴.

3. Der apostolische Mittlerdienst im Licht kultischen Geschehens

Indem Paulus sein apostolisches Wirken so in eine theozentrische Perspektive rückt, beschreibt er seinen Dienst letztlich als inneren Bestandteil des göttlichen Versöhnungswerkes selbst. Dass er im Zuge dessen durchaus auch an ein kultisches Geschehen gedacht haben mag, deutet sich im Römerbrief an.

a) Röm 3,25

Der Mensch ist aus Sicht des Apostels von Mächten bestimmt, die Gewalt über ihn haben. Insofern ihm der alte Adam in den Knochen steckt, ist er beherrscht von der Unheilmacht der Sünde und des Todes. Wer aber aufgrund jener in Kreuz und Auferweckung grundgelegten, unüberbietbaren Heilsinitiative Gottes zu Christus gehört, der ist aufgrund des Erbarmens Gottes der Gewalt von Sünde und Tod entrissen. Vor diesem Hintergrund skizziert Paulus in Röm 3,25 – ein urchristliches Traditionsstück aufgreifend und es zugleich weiterführend⁵ – Jesus Christus als den von Gott öffentlich aufgestellten ἱλαστήριον. Damit ist die kultische Kategorie der Sühne im Spiel. Diskutiert wird allerdings, welche genaue Bedeutung der griechische Ausdruck an dieser Stelle hat. Drei Deutungsvarianten kommen in Frage. Einige Exegeten sehen hier einen direkten Bezug auf die alttestamentliche Kapporet hergestellt (Ex 25, 17-22; Lev 16, 2.13-15) und deuten den Ausdruck entsprechend als «Sühnort»⁶, andere favorisieren die Vorstellung eines «Sühnopfers» (vgl. 4Makk 17,21f, daneben 2Makk 7, 30-38; 4Makk 6, 27-29)⁷ oder übersetzen ἱλαστήριον in einem eher unspezifischen Sinn mit «Sühnemittel»⁸. Gegen die erstgenannte Vorstellung, Paulus habe in Röm 3,25 die alttestamentliche Kapporet vor Augen, wird der markante Einwand erhoben, dass Christus dann «zugleich der «Sühnedeckel» ist, an den das Blut gespritzt wird – und das Opfer, dessen Blut dabei verwandt wird»⁹. Der Widerspruch besteht dann darin, dass Jesus Christus einerseits der Gegenstand (Objekt) und andererseits das Mittel (Instrument) wäre, mit dem die Sühne von Gott her vollzogen wird¹⁰.

Die Beobachtungen *Bernd Janowskis* können helfen, diese Bedenken zu überwinden. Es darf zunächst nicht außer Acht gelassen werden, dass Paulus den Ausdruck ἱλαστήριον in Röm 3,25 nicht irgendwo am Rande, sondern an theologisch zentraler Stelle einführt¹¹. Dass 4Makk 17,21f. im Hintergrund von Röm 3,25 stehe und der Terminus darum am ehesten mit «Sühnopfer» wiederzugeben sei, ist darüber hinaus nicht sicher¹². Deshalb versucht Janowski anhand zweier Beobachtungen, das Terrain zugunsten eines lokalen Verständnisses («Sühneort») und so im Blick auf die alttestamentliche Kapporet-Tradition zu sondieren¹³. Er hält dabei fest, dass das Subjekt des Sühnegeschehens sowohl in den atl. Kapporet-Texten¹⁴ als auch in Röm 3,25f. niemand anderes als Gott selber ist. Von daher wird deutlich, dass die gegen eine der Kapporet-Tradition entlehnte Deutung von Röm 3,25 vorgebrachten Einwände ins Leere laufen. Die Vorstellung einer Sprengung des Blutes Christi an die Kapporet, die er selber wäre, ist von vornherein obsolet¹⁵. Es geht Paulus hier gerade nicht um die Schilderung einer alttestamentlichen Gegebenheiten noch überbietende Kulthandlung, sondern allein um das Ereignis des Kreuzes, das in Röm 3,25

mittels umwertender Metaphorik¹⁶ christologisch reflektiert wird. Für die Interpretation der Sühneaussage Röm 3,25 entscheidend ist darum der Aspekt der Kultmetaphorik im Sinne einer Verwendung von Kultvorstellungen in nichtkultischen Zusammenhängen, mit denen eigene christologische Deutungen zum Ausdruck gebracht werden sollen. Wenn Paulus also den Ausdruck Kapporet in Röm 3,25 in seine christologische Reflexion mit hineinnimmt, ist das nicht einfach eine Übertragung des alttestamentlichen Kultbegriffs in einen neutestamentlichen Kontext, sondern der Versuch, das Christusereignis in einen spezifischen Bedeutungshorizont zu rücken und damit eine neue Aussage über das Geschick des Menschen zu treffen. Wenn aber die Funktion dieser Metaphorisierung in der Öffnung unterschiedlicher Bedeutungs- und Verstehensebenen ohne Negation des Konkreten liegt, dann wird klar, weshalb Paulus in Röm 3,25 auf einen Zentralbegriff des altisraelitischen Kultes zurückgreift. Mit ihm verbindet sich nämlich die Vorstellung, dass die Kapporet im Innern des Begegnungszeltes nicht bloßes Inventarstück, sondern Wohnstätte Gottes und Ort der Gegenwart Jahwes selbst ist¹⁷. Diese Ebene kultischer Konkretion wird von Paulus gerade nicht negiert – sonst hätte er auf den Ausdruck ἱλαστήριον wohl verzichtet –, sondern vielmehr transformiert und in ihrer Sinnrichtung umgekehrt: Der von Gott im Tod am Kreuz öffentlich hingestellte Jesus Christus tritt an die Stelle, die zuvor die Kapporet innehatte, und wird so zu dem Ort, an dem sich jetzt die Reinigung von Sünden ereignet¹⁸. Der Tempelkult ist damit zwar abgelöst, nicht aber die in ihm verankerte Vorstellung einer gnadenhaft gewährten Annäherung von Gott und Mensch. Diese jedoch vermag die christliche Botschaft der unüberbietbaren Gegenwart des die Menschen liebenden Gottes in Jesus Christus modifiziert zur Sprache zu bringen. Nach Röm 3,25 ist der Ort der aus Sünde und Tod rettenden Gottesgegenwart also nicht länger die Kapporet des Tempels, sondern der gekreuzigte Christus, den Gott selbst als «Sühneort» öffentlich hingestellt hat. Radikaler kann man den Tempelkult nicht durchbrechen und tiefgreifender lässt sich der Epochenwechsel von der verborgenen zur offenbar gewordenen Gerechtigkeit Gottes nicht markieren¹⁹.

Das, was der Apostel im Zweiten Korintherbrief unter dem Stichwort Versöhnung entfaltet, gießt er in Röm 3,25 in kultmetaphorische Sprache. Die theologische Essenz bleibt dabei unberührt. Der Umstand aber, dass Paulus das in Kreuz und Auferweckung manifestierte Ereignis der – in 2Kor 5 als Versöhnung gekennzeichneten – Zuwendung Gottes zu den Menschen kultmetaphorisch erklären kann, erlaubt den Umkehrschluss, dass er seine eigene Rolle innerhalb dieses Geschehens ebenfalls kultmetaphorisch zu deuten versteht. Das zeigt Röm 15,16.

b) Röm 15,16

Die apostolische Verkündigung des Evangeliums umfasst nicht nur die Weitergabe von Informationen über das soteriologische Handeln Gottes, sondern ist darin zugleich eingebunden, weil sich durch sie das heilvolle Handeln Gottes selbst Ausdruck verleiht. Wo die Diakonia des Apostels an ihr Ziel gelangt, realisiert sich Gottes rettendes Werk an Juden und an Heiden. Beides, die bevollmächtigte Verkündigung des Evangeliums und seine Berufung zum «Apostel der Heiden» (Röm 11,13), begreift Paulus als einen heilsgeschichtlichen Gnadenakt Gottes, der dem Glauben von Juden und Heiden vorangeht.

Vor diesem Hintergrund erklärt sich Röm 15,16, wo Paulus in knappen Zügen die priesterliche Dimension seines apostolischen Dienstes thematisiert. Dieser Selbststilisierung des Apostels liegen jene Linien zugrunde, die er sich mit den Typologien des Zweiten Korintherbriefes in der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Bund bereits erarbeitet hat. Anders als die Priesterschaft des Jerusalemer Tempels bringt der Apostel keine materiellen Opfer dar, sondern führt die zum Glauben gekommenen Heiden zu Gott. Auf diese Weise untermauert Paulus die besondere Relevanz seines apostolischen Amtes. Es handelt sich nicht um die Verrichtung einer profanen, religionsphilosophisch oder sozialcaritativ motivierten Tätigkeit, sondern um einen im Willen Gottes gründenden Dienst. Als solcher zielt er im Licht der eschatologischen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus auf die Rettung von Juden und Heiden. Da sich die Gerechtigkeit schaffende Bundestreue Gottes in Jesus Christus letztgültig ereignet hat (Röm 3,21ff; vgl. Röm 15,8), wird das Opfer nicht länger im Jerusalemer Tempel durch rituellen Vollzug dargebracht. Vielmehr sind nun die Völker, derer sich das apostolische Evangelium bemächtigt hat, das gottgefällige Opfer, «geheiligt durch den heiligen Geist», der im Evangelium wirksam ist. Damit wird der Dienst des Apostels als der unüberbietbare Opferdienst des Neuen Bundes, als Erfüllung und zugleich Vollendung des alttestamentlichen Opferdienstes beschrieben.

Paulus verwendet in diesem Zusammenhang den Ausdruck λειτουργός (Röm 15,16), der zunächst einen auf Befehl seines Vorgesetzten handelnden Diener oder Beamten bezeichnet (vgl. Jos 1,1; 2 Sam 13,18; 1 Kön 10,5 LXX). Insofern sich das entsprechende Verbum λειτουργεῖν im Bereich der Septuaginta auf den kultischen Dienst bezieht²⁰ und Paulus in Röm 15,16 die Verkündigung des Evangeliums in kulttheologischer Konnotation als ein Gott wohlgefälliges Opfer²¹ beschreibt, ist zu folgern, dass der Apostel seinen Dienst hier tatsächlich im Bild des priesterlichen Opferdienstes skizziert.²² Die Formulierung, die Gott wohlgefällige Opfergabe der Heiden sei «geheiligt durch den Heiligen Geist» präzisiert den Gedanken:

Der Terminus ἁγιαζέσθαι gehört in den Bereich der Taufsprache und bezeichnet die dem Sünder in der Taufe eröffnete Heilsteilhabe, die der Geist bewirkt (vgl. 1 Kor 6,11) und die sich in einem geistlichen Lebenswandel äußert (vgl. 1 Thess 4,3; Röm 6,19.22)²³. Als einer, der das Evangelium Gottes «priesterlich verwaltet» (ἱεραουργοῦντα), ist der Apostel also Priester und Kultdiener.

4. Kultische Metaphorik?

Um dem Eindruck, Paulus habe sich selbst womöglich als Priester und seine Wirksamkeit in der Kirche *auch* als eine kultische verstanden, entgegenzutreten, urteilte eine Reihe namhafter Exegeten²⁴ immer wieder, nicht nur die Theologie des Apostels Paulus, sondern auch die christliche Geisteswelt als Ganze sei von ihren Ursprüngen her kultfern, sogar kultlos²⁵. Wo das Neue Testament und näherhin der Apostel Paulus dennoch kultische Anklänge zu erkennen gibt, wurden diese mit entsprechender Konsequenz in das Reich der Bildsprache und der Metaphern verbannt²⁶.

Die grobe Linie zeichnet *Paul Hoffmann* vor²⁷. Seiner Ansicht nach ist die antike Scheidung von Sakralität und Profanität angesichts der eschatologischen Zuwendung Gottes zur Welt in Jesus Christus grundsätzlich aufgehoben. Darum könne es im eschatologischen Kairos weder heilige Zeiten noch heilige Orte, auch keine Kultdiener geben. Wenn angesichts der Heilstat Gottes überhaupt noch von irgendeiner Kultposition gesprochen werden könne, dann allein im Blick auf die in der Profanität der Welt existierende christliche Gemeinde, verstanden als die Summe derer, die an Jesus Christus glauben. *E. Lohse* argumentiert differenzierter. Im Blick auf Paulus stellt er fest, dass der Apostel – nach Art des hellenistischen Judentums, das häufiger kultische Begriffe in ethischer Bedeutung verwende – seinen apostolischen Dienst nur im übertragenen Sinne, nämlich im Bezug auf seine Heidenmission, als einen priesterlichen kennzeichne. An eine spezifisch priesterliche Diakonia sei keinesfalls gedacht, wenn etwa in Röm 15,16 von einer priesterlichen Verwaltung des Evangeliums die Rede ist. Paulus wolle so eben nur die Unvergleichlichkeit jener Aufgabe hervorheben, die ihm als Apostel der Heiden zukomme²⁸.

Mit dieser Einschätzung folgt *Lohse* dem Urteil von *D. Sänger*²⁹, der zunächst recht grundsätzlich festhält, dass Paulus Begriffe entweder meide oder auf einen Aspekt ihres umfassenderen Bedeutungsgehaltes reduziere, die im Griechischen das semantische Spektrum des Ausdrucks «Amt» abdecken und dabei vielfach kultisch konnotiert sind³⁰. Weil Paulus also darauf verzichte, kirchliche Ämter im Allgemeinen und seine apostolische Diakonia im Besonderen mit solchen Prädikaten in Verbindung zu bringen, die Würde und Ehrenstellung (δόξα oder τιμή), Autorität (τέλος) und

Macht (ἀρχή) suggerieren, sei davon auszugehen, dass Paulus eine priesterliche Qualifizierung seiner Tätigkeit prinzipiell ausschließe³¹.

Sänger hat Recht, wenn er sagt, die sich im Sprachgebrauch des Apostels zur Bezeichnung kirchlicher Aufgaben und Tätigkeiten abzeichnende semantische Reduktion zugunsten einer streng am Christusgeschehen orientierten apostolischen Vollmacht (ἐχουσία) sei kein Zufall.

Paulus kennzeichnet in der Tat die ihm im Geschehen der Versöhnung Gottes mit den Menschen zukommende Rolle als einen aufgrund göttlicher Beauftragung *zugunsten* der Menschen vollzogenen *Dienst*. Insofern sich der Apostel als von Gott erwählt und berufen versteht, weiß er seine apostolische Diakonia mit göttlicher Vollmacht ausgestattet. Weil aber der apostolische Dienst wesentlich auf die Verkündigung des Evangeliums als Wort vom Kreuz zielt (vgl. 1 Kor 2,2), verbieten sich für den Vollzug dieses Dienstes von seinen Wurzeln her Prahlerei, Selbstruhm und Überheblichkeit. Nicht an der Einforderung von Glanz, Macht und Autorität ist dem Apostel gelegen, sondern an der kreuzestheologischen Ausrichtung seiner Diakonia. Anders als D. Sänger wäre m.E. jedoch zu urteilen, dass gerade dieser Sachverhalt ein priesterliches Selbst- und Amtsverständnis des Apostels keineswegs ausschließt. Im Gegenteil: Ein sich am Christusgeschehen messen lassen wollender priesterlich-apostolischer Dienst kann als solcher – im Licht von Mk 9,35; Mt 20,26.28; 23.11; Joh 13,14 – nicht in verzerrter und verzerrender Weise macht- und autoritätshungrig, sondern nur dienstorientiert vollzogen werden. Darum aber erscheint es folgerichtig, die von Paulus tatsächlich vorgenommene semantische Reduktion im Licht dieser christologischen Vorgaben zu deuten und sich einen etwaigen priesterlichen Dienst des Apostels eben nicht als einsam autoritäres Hervortreten aus der Gemeinschaft der Glaubenden, sondern vielmehr als die – freilich durch Christus bevollmächtigte – Zu- und Hinwendung zu den Glaubenden vorzustellen.

Schwerer wiegt ein weiteres von D. Sänger in die Diskussion eingebrachtes Argument. Im Blick auf Röm 15,16ff. vermutet er, die Transformation kultischer Begrifflichkeit ins Christologische führe Paulus dazu, nicht seinen eigenen Dienst als einen im engeren Sinne priesterlichen zu charakterisieren, sondern den als Opfergabe beschriebenen Glaubensgehorsam der Heiden (vgl. Röm 15,18). Somit sei ἱερουργεῖν in Röm 15,16 streng funktional zu interpretieren, zumal der Glaubensgehorsam der Heiden ausschließlich durch Christus in der Kraft des Geistes gewirkt sei. Paulus verstehe seinen eigenen – rein metaphorisch als «priesterlich» umschriebenen – Dienst von daher nicht so, als sei er selbst ein Priester oder ein kultischer Mittler³². Der Ausdruck «Priester» werde von Paulus eben nur uneigentlich gebraucht.

Doch auch die Bestimmung der paulinischen Kultterminologie als eine im uneigentlichen, d.h. nur metaphorischen und mitunter sogar spiritualisierten

Sinn Verwendete wirft Fragen auf. K. Backhaus³³ macht darauf aufmerksam, dass das Postulat einer «Verinnerlichung» des Kultes im Sinne einer ethisch-spirituellen Vertiefung kein nur neutestamentliches oder gar paulinisches Spezifikum, sondern vielmehr ein Wesensmerkmal der antiken Kultanschauung ist. Das uneigentliche Verständnis des hergebrachten Götterkultes ist «dem Gebildeten seit hellenistischer Zeit mehr oder weniger selbstverständlich»³⁴. Dabei setzt jedoch sowohl die frühjüdische Tendenz zur ethisch-spirituellen Vertiefung des Kultes als auch ihr paganes Pendant dessen äußeren Vollzug wie selbstverständlich voraus (vgl. Sir 7, 29–36; Arist 42.45.83–99)³⁵. Die Metaphorisierung des Kultes bedeutet darum nicht, dass der Kult als solcher a priori an sein Ende gelangt ist³⁶. Fragt man nach dem Spezifikum eines sich im Licht der neutestamentlichen Botschaft vollziehenden Kultes, liegt dieses also weder im christlichen Umgang mit dem Kult als solchem noch in der angeblichen oder tatsächlichen Tendenz zur Metaphorisierung, sondern in jenem christologischen Bedingungs- und Sinngefüge, das einen genuin christlichen Kult im Sinne deutender Aneignung allererst vollziehbar macht.

Von einer nichtkultischen christlichen Religion kann keine Rede sein. Die urchristliche Haltung zum Kultgeschehen umfasst vielmehr eine spannungsreiche Einheit von theologischer Affinität und christologisch bedingter Distanz, von Abstoßung und Annäherung und somit eine Irritation, die für religionssoziologische Schwellenphasen charakteristisch ist (vgl. dazu K. Backhaus, *Kult und Kreuz*, 518–523). Es findet sich im Neuen Testament zwar keine ausgewiesene urchristliche Kulttheologie. Dennoch sind ganze ntl. Schriften (vgl. Hebr, 1 Petr, Offb) deutlich von kultischen Mustern geprägt. Kulttheologische Parameter begegnen darüber hinaus in nahezu allen Bereichen neutestamentlicher Theologie, nicht zuletzt in den zentralen Kontexten von Soteriologie und Ekklesiologie³⁷. Die priesterliche Theologie des Paulus hat einen Kontext.

5. Kultisches Handeln

Eine religionsphänomenologische Definition dessen, was Kult ist, kann helfen, sich diesem christlichen Proprium anzunähern. G. Lanczkowski³⁸ deutet den Kult im Sinne festgelegter und geordneter «Formen des Umgangs mit dem Göttlichen, die einerseits der Verehrung der Gottheit dienen, andererseits der Förderung und Heiligung des menschlichen Lebens, der Erfahrung von Segen und Gnade sowie der Abwehr schadenbringender Mächte». Der so verstandene Kult zielt auf die Unmittelbarkeit zwischen Menschheit und Gottheit³⁹ und wird zum «Träger des göttlichen Einstroms in die Menschen, der in leiblicher und sozialer Bindung des religiösen Empfindens erfolgt, da die göttliche Aktivität sich der menschlichen Willkür

entzieht und sich des Mediums des Hier und Jetzt der kultischen Handlung in der Gemeinschaft bedient»⁴⁰. Diesen Bestimmungen folgend wird man der urchristlichen Gottesdienstpraxis, selbst wenn sie noch keine fest ritualisierte Ordnung gekannt haben mag, einen kultischen Charakter kaum absprechen können.

Nach *Gerd Theißen* liegt diesem christlichen Kult ein Wandel zugrunde, der vor allem die Deutung aller Symbolhandlungen auf den Tod Jesu hin, aber auch die Auflösung der ikonischen Beziehung zwischen äußerem Vollzug und religiösem Sinn umfasst⁴¹. So entstanden geheimnisvoll wirkende neue Riten, die als solche über alle bisherigen Riten hinausweisen und zugleich geeignet sind, die überkommene Opfersemantik und alle Opferfunktionen an sich zu ziehen und zu einem Äquivalent für den Opferkult werden zu lassen⁴². Das Urchristentum entwickelt ein neues Zeichensystem, dessen Kulminationspunkte sowohl in der urkirchlichen Tauf- als auch in der Herrenmahlspraxis liegen. Beide urkirchlichen Sakramente entstehen aus symbolischen Zeichenhandlungen, die mit dem soteriologischen Grunddatum von Tod und Auferweckung Jesu in Verbindung gebracht werden. Dazu beigetragen haben nicht zuletzt die tauf- und eucharistie-theologischen Überlegungen des Apostels Paulus (vgl. etwa Röm 6,1-11; 1 Kor 10,14-21; 11,20-30).

a) Taufe

Die Taufe gehört mit der Eucharistie von Anfang an zu den christlichen Sakramenten (vgl. Apg 2,38.41)⁴³. Gleichwohl sie von ihrer Bedeutung her auf die Eucharistie hingeordnet bleibt, ist sie das eine Sakrament der christlichen Initiation. In ihr ist begründet, dass die Christen nicht nur einzelne Gaben, sondern ihr ganzes Leben Gott als «lebendiges Opfer» hingeben (Röm 12,1). Die Spendung der Taufe ist darum eine Form vollmächtiger Verkündigung des Evangeliums, die als solche das Eingebundensein in die übergreifende und jedem menschlichen, auch jedem ekklesialen Handeln vorausgehende eschatologische Rettungsmacht Gottes voraussetzt (Röm 1,16f)⁴⁴. Durch die Taufe werden die Glaubenden mit Christus begraben (Röm 6,4a), um an seiner Auferweckung Anteil zu gewinnen (Röm 6,4c.5.8.11). Die Heilsbedeutung der Taufe resultiert also aus der Heilsbedeutung des Todes und der Auferweckung Jesu (Röm 6,4b.9f.): Wer getauft wird, hat Anteil am Sterben Jesu Christi für die unter die Unheilmacht der Sünde und des Todes verkauften Menschen (Röm 5,6ff) und dadurch an seiner Auferweckung. Von hier aus erschließt sich die tiefere Bedeutung der Taufe: Sie ist das von Gott heilswirksam gemachte Zeichen der Gemeinschaft mit dem gekreuzigten und auferweckten Kyrios Jesus Christus und der durch ihn bewirkten Befreiung von der Sündenmacht;

zugleich ist sie das Sakrament des neuen Lebens, das den Glaubenden durch Gottes Geist eröffnet wird und das sie im Glauben annehmen und vollziehen müssen, wenn sie in der Konformität mit Christus bleiben wollen⁴⁵. Somit zeichnet sich ab, wie sehr die urkirchliche Taufpraxis zum funktionalen Äquivalent für die Gabenfunktion der Opfer im Tempel wurde, nunmehr jedoch in untrennbarer Verbindung mit der Grunderzählung von Tod und Auferstehung Jesu und der ethischen Opfermetaphorik der Hingabe des Lebens⁴⁶.

b) Eucharistie

Eine Schlüsselstelle paulinischer Eucharistietheologie ist 1Kor 10,16. Dem Apostel liegt an einer Verknüpfung der eucharistischen Zeichenhandlung mit ihrer soteriologischen Sinnebene. Also hebt er hervor, dass diejenigen, die in der Feier des Herrenmahles das gebrochene Brot essen und den Kelch des Segens trinken, unter den Bedingungen des gegenwärtigen Äons (vgl. 10,11) schon jetzt Anteil am Leib und Blut Christi gewinnen, d.h. an ihm selbst, so wie er sich im Gehorsam gegen Gott (Phil 2,8; Röm 5,19) aus Liebe (vgl. Gal 2,19) für die Sünder hingegeben hat (1Kor 11,23) und als Auferwecker zu Gott hin lebt (Röm 6,10), um aus derselben Liebe für die Menschen einzutreten (Röm 8,34f; vgl. 4,25)⁴⁷. So werden die im Glauben versammelten Christen, die eucharistische Mahlgemeinschaft halten, kraft des Geistes in der Gemeinschaft mit dem auferweckten Kyrios bestärkt. Sie erhalten Anteil an seiner Proexistenz und werden hineingeführt in ein neues Verhältnis zu Gott und zueinander. Die Eucharistie ist nicht bloß die sich in jeder Feier wiederholende Realisierung eines transhistorischen, einmaligen heiligen Urgeschehens; sie ist vielmehr die in der Kraft des Geistes ermöglichte Gegenwärtigsetzung des gestaltgebenden Ursprungs, der im geschichtlichen Ereignis des Wirkens und der Lebenshingabe Jesu gegeben ist, so wie es durch die Auferweckung des Gekreuzigten in transformierter Gestalt zu universaler Heilswirksamkeit gebracht wird⁴⁸. Das funktionale Äquivalent für den im vorchristlichen Kult anvisierten Immediatverkehr zwischen Menschheit und Gottheit besteht wiederum in der Verbindung zwischen einer rituellen Handlung (dem Essen des gebrochenen Brotes und dem Trinken aus dem Kelch des Segens) und dem Grundereignis von Tod und Auferweckung Jesu Christi.

Der Einspruch, das frühe Christentum habe eine im Grunde kultkritische, ja sogar kultlose Religionsform gewählt, lässt sich widerlegen. Aus dem Glauben an die Auferweckung des gekreuzigten Kyrios resultiert ein Paradigmenwechsel auf der Sinnebene christlicher Kulthandlungen. Paulus kennt sakramentale Handlungen, die in der Gemeinde geübt wurden: Alle Glaubenden sind getauft, und in der Gemeinde wird das Herrenmahl ge-

feiert. Auch die Buße ist bekannt (2Kor 1-2). Paulus knüpft daran an und deutet die christlichen Grundsakramente neu. Der Schritt von der Deutung zum sakramentalen Vollzug ist nicht mehr weit.

6. Der Apostel als Priester

Was die tauf- und eucharistietheologischen Überlegungen des Apostels vorzeichnen, erweist sich in seiner pastoralen Praxis. Von ihr her ist *Heinrich Schlier* beizupflichten, wenn er behauptet, das Evangelium zu verkünden, sei kein profaner Beruf⁴⁹. Der Apostel hat – wenn auch vielleicht nur selten – Menschen getauft (1Kor 1, 14-16). Die Feier des Herrenmahles ist ihm alles andere als fremd (vgl. nur 1Kor 10,16), es ist zudem schwer vorstellbar, der Apostel habe als Gründer und Leiter von Gemeinden zwar getauft, aber nicht auch der urkirchlichen Eucharistiefeier vorgestanden. Dass er segnet und seinen Gemeinden den Frieden Christi zuspricht (Röm 1,7; 1Kor 1,3; 2Kor 1,2; Gal 1,3; Phil 1,2; 1Thess 1,1; Phlm 1,3), dass er für sie betet (Röm 10,1; Phil 1,4.9) und sogar in Jesu Namen Appelle und Weisungen formuliert (1Kor 1,10; 2Kor 5,20), zeigt, wie sehr die Selbstkennzeichnung des Apostels als Liturge Jesu Christi, der das Evangelium Jesu Christi priesterlich verwaltet (Röm 15,16), einen festen Sitz im Leben der frühen Kirche hat.

Ihrem innersten Wesen nach ist jede liturgische Feier der Kirche das Heute des Heilshandelns Gottes für die Menschen. In ihr findet sich nicht nur die Tradition der Synagoge, sondern auch die des Tempels⁵⁰. Der christliche Kult ist Liturgie der erfüllten Verheißung. In ihrem Dienst steht der Apostel Jesu Christi, dem es darin nicht um Spiritualisierung von Phänomenen und Begriffen geht, sondern darum, dass sich das Eschaton, Gottes äußerster und letzter Wille, des Evangeliums und der Apostel bediene, um Christi Namen in der Welt und für die Welt aufzurichten⁵¹.

Die hier speziell von Paulus her entwickelte kultische Dimension des apostolischen Verkündigungsdienstes kristallisiert Identitäts- und Qualitätsmerkmale einer priesterlichen Existenz heraus, die alles Nachdenken über das Wesen und die Ausgestaltung des kirchlichen Amtes bis in die Gegenwart hinein produktiv und zugleich provokativ begleiten. Sie werden so zum kritischen Korrektiv für alle, die sich als Liturgen, Prediger, Seelsorger und Gemeindeleiter in das Werk der Versöhnung Gottes mit den Menschen einbinden lassen. Grundlegend und normativ erscheint die streng christozentrische – und darin theozentrische – Ausprägung des paulinischen Selbstverständnisses als Apostel und insofern auch als Priester. Jeder kirchliche Vollzug, der nicht zuerst und bleibend an der Gestalt und dem Geheimnis des Gottessohnes Jesus Christus Maß nehmen würde, fände kein Vorbild in der paulinischen Art, Apostel zu sein, und hätte seinen eigent-

lichen Grund verfehlt. Mit dieser sehr grundlegenden Verwiesenheit einher gehen – nicht minder herausfordernd, aber ebenso normativ – die konkreten Ausdrucksformen apostolischer Diakonia, die ihre Gestalt in kreuzestheologischer Brechung von Vollmacht (vgl. 2Kor 13,10) und Herrlichkeit (vgl. 2Kor 3,8) gewinnen. Weil das Kreuz für Paulus das denkbar stärkste Zeichen von Profanität – im Sinne des Skandalons (1Kor 1,23) – und Sakralität – im Sinne der sich darin manifestierenden Kraft und Weisheit Gottes (1Kor 1,24) – ist, vermag der Apostel, Impulse zu geben, was es im Blick auf einen Priester Jesu Christi heißt, «sein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes zu stellen» (vgl. die entsprechende Formel der Weihenliturgie). Sein konsequenter Verzicht auf Selbstruhm und Geltungssucht (vgl. 2Kor 5,12) wären in diesem Zusammenhang ebenso zu nennen wie die (am deutlichsten im Philipperbrief geäußerte) grundsätzliche Bereitschaft, das eigene Leben gering zu schätzen und in die Waagschale zu werfen, wenn es darum geht, Christus und der Verkündigung des Evangeliums zu dienen. Das Ausmaß seines persönlichen Engagements und aller in Kauf genommenen Entbehrungen (vgl. 2Kor 11,23–28), die Intensität seiner Mühe und Leidenschaft (vgl. 1 Kor 15,10) zeugen von der Lebenshingabe eines Mannes, der sich von keinem anderen als dem gekreuzigten und auf-erweckten Christus in Dienst genommen weiß. Es ist ein priesterlicher Dienst, der nicht zuletzt in der Art und Weise seiner Ausübung zu erkennen gibt, worin er wurzelt und in welchem Horizont er sich vollzieht.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. R. VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus (WMANT 118)*, Neukirchen-Vluyn 2008

² Vgl. Th. SÖDING, «Apostel der Heiden» (Röm 11,13). *Zur paulinischen Missionspraxis*, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz (WUNT 93)*, Tübingen 1997, (185–195) 191

³ Vgl. dazu v.a. J. SCHRÖTER; *Der versöhnte Versöhner. Paulus als Mittler im Heilsvorgang (TANZ 10)*, Tübingen 1993; A. DE OLIVEIRA, *Die Diakonie der Gerechtigkeit und der Versöhnung in der Apologie des 2. Korintherbriefes. Analyse und Auslegung von 2Kor 2,14 – 4,6; 5,11 – 6,10 (NA NF 21)*, Münster 1990.

⁴ Vgl. M. THRALL, *II Corinthians. A Critical and Exegetical Commentary on the second Epistle to the Corinthians in two Volumes, Vol. I: Introduction and Commentary on II Corinthians I–VII*, Edinburgh 1994, 437;

⁵ Vgl. dazu P. STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I. Grundlegung, Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992, 193ff;

⁶ Vgl. B. JANOWSKI, *Das Leben für andere hingeben. Alttestamentliche Voraussetzungen für die Deutung des Todes Jesu*, in: J. FREY, J. SCHRÖTER (Hrsg.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament (UTB 2953)*, Tübingen 2005 (97–118), 110–118

⁷ Vgl. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer (KEK 4)*, Göttingen 2003, 134–136.

⁸ Vgl. U. SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 509

⁹ P. VON GMÜNDEN, G. THEIßEN, *Metaphorische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau*, in: R. BERNHARDT, U. LINK-WIECZOREK (Hrsg.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur (FS D. Ritschl)*, Göttingen 1999, 108-131, 117 Anm. 13

¹⁰ So v.a. E. LOHSE, *Römer* 134ff.

¹¹ Das wird bei allen Einwänden auch von U. SCHNELLE, *Paulus* 507. 511 eingeräumt

¹² Vgl. G. RÖHSE, *Stellvertretung im Neuen Testament (SBS 195)*, Stuttgart 2002, 72ff.117ff.

¹³ Vgl. auch Th. KNÖPPLER, *Sühne* 115-117

¹⁴ Vgl. dazu B. JANOWSKI, *Sühne als Heilsgeschehen. Traditions- und religionsgeschichtliche Studien zur priesterschriftlichen Sühnethologie (WMANT 55)*; Neukirchen-Vluyn 2000, 295ff.444ff.

¹⁵ Diese Vorstellung wird v.a. von E. LOHSE, *Brief an die Römer*, gegen eine Interpretation von Röm 3,25 vor dem Horizont der alttestamentlichen Kapporet-Tradition ins Feld geführt.

¹⁶ Vgl. J. SCHRÖTER, *Metaphorische Christologie. Überlegungen zum Beitrag eines metaphern-theoretischen Zugangs zur Christologie anhand einiger christologischer Metaphern bei Paulus*, in: J. FREY- J. ROHLS – R. ZIMMERMANN (Hg.), *Metaphorik und Christologie (TBT 120)*, Berlin-New York 2003, 53-73.

¹⁷ Vgl. dazu B. JANOWSKI, E. ZENGER, *Jenseits des Alltags. Fest und Opfer als religiöse Kontrastpunkte zur Alltagswelt im alten Israel*, JBTh 18 (2003), 63-102.

¹⁸ So B. JANOWSKI, *Leben für andere* 114; vgl. J. SCHRÖTER, *Metaphorische Christologie* 64

¹⁹ So zitiert B. JANOWSKI, ebd., H. MERKLEIN, *Die Bedeutung des Kreuzestodes Christi für die paulinische Gerechtigkeits- und Gesetzesthematik*, in: DERS., *Studien zu Jesus und Paulus (WUNT 43)*, Tübingen 1987, 1-106, 33f

²⁰ Vgl. R. MEYER, Art. λειτουργέω κτλ.: ThWNT IV (1942), (221-232), 225-228

²¹ Das Vorkommen zahlreicher kultischer Begriffe in Röm 15,16 (ιερουργεῖν, προσφορά, εὑπρόδεκτος und ἡγιασμένη) legt hier eine ebenfalls kultische Bedeutung von λειτουργός nahe. Wie im hellenistischen Judentum, das häufiger ethische Begriffe in kultischer Verwendung gebraucht, werden auch in Röm 15,16 die den priesterlichen Dienst skizzierenden Begriffe in einem übertragenen Sinn verstanden und auf die apostolische Verkündigung bezogen.

²² Darin unterscheidet sich Röm 15,16 von Röm 12,1 (vgl. 1 Petr 2,5), wo es um ein Selbstopfer der Christen im Sinne eines Lebenswandels aus der Kraft des Pneuma geht.

²³ Vgl. U. WILCKENS, *Der Brief an die Römer (EKK 6/3)*, Neukirchen-Vluyn 1982, 118

²⁴ Benannt und vorgestellt werden solche Positionen bei K. BACKHAUS, *Kult und Kreuz. Zur frühchristlichen Dynamik ihrer theologischen Beziehung*, in: ThGl 86 (1996), 512-533, 522f

²⁵ A. ADAM – R. BERGER, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg 1980, 291f; H.J. KRAUS, *Gottesdienst im alten und im neuen Bund (1965)*, in: DERS., *Biblisch-theologische Aufsätze*, Neukirchen-Vluyn 1972, (195-234), 224-234

²⁶ Vgl. H. WENSCHKEWITZ, *Die Spiritualisierung der Kultusbegriffe Tempel, Priester und Opfer im Neuen Testament (Angelos-Beiheft 4)*, Leipzig 1932; K.H. SCHELKLE, *Der Apostel als Priester*, ThQ 136 (1956) 257-283; W. RADL, *Kult und Evangelium bei Paulus*, BZ 31 (1987) 58-75

²⁷ Vgl. P. HOFFMANN, *Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine Bestandsaufnahme*, in: DERS. (Hg.), *Priesterkirche*, Düsseldorf 1987, 12-61, 18-20

²⁸ Vgl. E. LOHSE, *Der Brief an die Römer* 394

²⁹ D. SÄNGER, *Kultisches Amt und priesterliche Gemeinde. Neutestamentliche Erwägungen zum Priestertum aller Gläubigen*, in: Ch. LANDMESSER u.a. (Hg.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums (FS O. Hofius)*, Berlin-New York 1997, 619-657, 645. Unterstützt wird er darin von F.-J. KLAUCK, *Gemeinde, Amt, Sakrament. Neutestamentliche Perspektiven*, Würzburg 1989, 351

³⁰ D. SÄNGER, *Kultisches Amt* 636

³¹ Ebd. 636-639

³² So auch W. PESCH, *Priestertum und Neues Testament*, TThZ 79 (1970), 65-83, 71: «Paulus...hebt alles Priesterliche auf, indem er es degradiert zur Bildsprache für sein «unpriesterliches Tun»

³³ K. BACKHAUS, *Kult und Kreuz*, 526

- ³⁴ A. DIHLE, *Zur spätantiken Kultfrömmigkeit*, in: JAC.E 8 (1980) (39-54), 43
- ³⁵ So K. BACKHAUS, *Kult und Kreuz*, 527
- ³⁶ Anders: P. HOFFMANN, *Priestertum und Amt* 18, der einen grundsätzlichen Bruch der Urgemeinde mit der in ihrer Umwelt herrschenden Religionssicht, für die der Tempelkult konstitutiv war, postuliert.
- ³⁷ Zur inhaltlichen Transformation des alttestamentlichen Opferkultes zur urkirchlichen Eucharistiefeier vgl. G. THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums*, Gütersloh 2000, 219f.
- ³⁸ G. LANCZKOWSKI, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt ³1992, 114
- ³⁹ So W. STRACK, *Kultische Terminologie in ekklesiologischen Kontexten in den Briefen des Paulus*, Weinheim 1994, 392
- ⁴⁰ K. BACKHAUS, *Kult und Kreuz* 514 zitiert I. BECK, *Sakrale Existenz. Das gemeinsame Priestertum des Gottesvolkes als kultische und außerkultische Wirklichkeit*, in: MThZ 19 (1968) 17-34: 18; vgl. ebd., 18-21.; G. LANCZKOWSKI, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt 1978, 3. Aufl. 1992, 114-117; B. LANG, Art. «Kult», in: HRWG III (1993), (474-488) 474f.
- ⁴¹ G. THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen*, 181
- ⁴² Ebd. 193
- ⁴³ Vgl. dazu G. BARTH, *Die Taufe in frühchristlicher Zeit (BThSt 4)*, Neukirchen-Vluyn 1981
- ⁴⁴ Th. SÖDING, *Taufe, Geist und neues Leben. Eine Orientierung an Paulus*, in: DERS., *Wort vom Kreuz*, 335-345, 338
- ⁴⁵ Ebd. 340
- ⁴⁶ So auch G. THEIßEN, *Die Religion der ersten Christen*, 218
- ⁴⁷ Th. SÖDING, *Eucharistie und Mysterien. Urchristliche Herrenmahlstheologie und antike Mysterienreligiosität im Spiegel von 1Kor 10*, in: DERS., *Wort vom Kreuz*, 327-334, 333
- ⁴⁸ Ebd.
- ⁴⁹ So H. SCHLIER, *Grundelemente des priesterlichen Amtes im Neuen Testament*, ThPh 44 (1969) 161-180, 165
- ⁵⁰ Vgl. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i.Br. 2000, 41f.
- ⁵¹ Vgl. H. SCHLIER, *Grundelemente* 165f.

ROBERT SPAEMANN · STUTT GART

GEDANKEN EINES LAIEN
ZUR REFORM DER REFORM

Papst Benedikt XVI. hat in seinem Motu proprio *Summorum pontificum* erklärt, die alte römische Liturgie und der *Novus Ordo missae* seien zwei legitime Varianten ein und desselben römischen Ritus. Diese Erklärung ist nicht einfach eine Tatsachenfeststellung, sondern sie enthält ein dezisionistisches Moment. Papst Johannes Paul II., der der «Alten Messe» persönlich weit weniger verbunden war als der gegenwärtige Papst, hatte es, wie mir scheint, anders gesehen, wenn er in einer Ansprache vor den Mönchen der Abtei in Le Barroux erklärte, der Konzilstext über die Rechte aller katholischen Riten und über die Ehrfurcht, die die Kirche ihnen schuldet, beziehe sich auch auf den alten lateinischen Ritus. Und tatsächlich ist es ja so: Phänotypisch ist der Unterschied zwischen einer durchschnittlichen Sonntagsmesse in der alten und einer in der neuen Form weit größer als der Unterschied zwischen der alten römischen Liturgie und beispielsweise dem alten Ritus der Dominikaner oder dem Ambrosianischen Ritus in Mailand, die doch immer als eigene Riten anerkannt waren. Warum soll es sich in unserem Fall anders verhalten? Deshalb, weil eigenständige Riten Lebensformen eigenständiger hierarchisch verfasster Ritengemeinschaften sind. Da der Papst entschieden hat, die Feier der alten Messe ohne bischöfliche Genehmigung jedem römisch-katholischen Priester zu erlauben, und jeder römisch-katholischen Gruppe einen Anspruch auf regelmäßige Messfeier in der «außerordentlichen Form» zuzuerkennen, bedeutet das, dass diese Gläubigen keine eigene Ritengemeinschaft bilden, was nicht ausschließt, dass sie (analog zu anderen geistlichen Gemeinschaften) aus einer spezifischen Spiritualität leben.

Im Übrigen aber hat die Erklärung des Papstes eine normative Seite. Alte und neue Messe sollen ein Ritus bleiben. Das aber heißt, dass die phänotypische Erscheinung der «neuen Messe» sich von der der alten nicht so weit

ROBERT SPAEMANN, Prof. em. für Philosophie. 1927 in Berlin geboren, lehrte ab 1962 an der Technischen Hochschule Hannover, ab 1968 an der Universität Heidelberg und ab 1972 an der Universität München.

entfernen darf, dass die Identität des Ritus unsichtbar wird und nur noch gegen den Augenschein verbal versichert werden kann. Da dieser Zustand aber bereits seit langem eingetreten ist, bedarf es einer Reform der Reform, wie sie Kardinal Ratzinger wiederholt gefordert hatte. Ich möchte im Folgenden diese Idee einer Reform der Reform durch einige Beispiele bzw. Vorschläge konkretisieren.

1. Die Gebetsrichtung des Priesters

Von deren Umkehrung ist in den Konzilstexten nirgendwo die Rede. Im Gegenteil, es heißt in der Liturgiekonstitution, dass der Priester «an der Spitze der Gemeinde des wandernden Gottesvolkes» «in persona Christi» dem Vater gegenübertritt. Inzwischen tritt in der neuen Messe fast überall der Priester der Gemeinde gegenüber. Früher, so sagt man abfällig, wandte der Priester der Gemeinde den Rücken zu. Diese Redeweise offenbart ein tiefes Missverständnis. Sie entspringt einer bis dahin unbekanntem Priesterzentriertheit. In einer großen Kirche wenden die Gläubigen all denen, die hinter ihnen stehen, den Rücken zu. Und bei einer Prozession kann es gar nicht anders sein. Aber «den Rücken zuwenden» ist ja nur eine verquere und absurde Weise auszudrücken, dass wir alle, der Priester inbegriffen, in die gleiche Richtung schauen: *Obviam Christo*, dem wiederkommenden Herrn entgegen. Es ist überhaupt die Frage, wieso wir unbedingt dem Priester ins Gesicht sehen müssen. Und die Gebete, die der Priester spricht, werden gewiss nicht inständiger dadurch, dass der Priester währenddessen den Gläubigen ins Gesicht schaut.

Wo man aber die Änderung der Gebetsrichtung des Priesters nicht unmittelbar rückgängig machen will oder kann, da sollte wenigstens überall einer Forderung des Papstes Genüge getan und ein nicht zu kleines Kreuz auf den Altar gestellt werden, als gemeinsames Zentrum der Blickrichtung von Priester und Gläubigen. Und das Corpus sollte dabei dem Priester zugewandt sein. Es muss alles vermieden werden, was den Eindruck erweckt, die Gebete, die der Priester formuliert, seien eine pädagogische Veranstaltung. Es müsse darauf ankommen, die Gläubigen zum Beten zu bringen. Die sicherste Weise, die Gläubigen zum Beten zu bringen, ist, dass der Priester selbst wirklich betet, während er die Gebete der Kirche spricht.

2. Der Bußritus

Dass der Bußritus sich nicht mehr nur zwischen Priester und Ministrant abspielt, ist zweifellos eine Errungenschaft des neuen Ritus, die nicht wieder preisgegeben werden sollte. Eine Änderung allerdings drängt sich auf: Im Unterschied zur alten wird in der neuen Liturgie das *Confiteor* nicht mehr

erst vom Priester, dann von der Gemeinde, sondern nur einmal von beiden gemeinsam gesprochen. Dabei ergibt sich eine tiefe Sinnwidrigkeit. Am Ende des *Confiteor* sprechen nämlich alle Gläubigen zusammen mit dem Priester: «Ich bitte alle Engel und Heiligen und Euch, Brüder und Schwestern, für mich zu beten bei Gott, unserem Herrn.» In dem Augenblick, wo ich dies spreche, suche ich allerdings vergeblich nach einem Adressaten dieser Bitte. Es ist niemand mehr da, der dieser Bitte zuhört und dieser Bitte entspricht, weil nämlich die Brüder und Schwestern ihrerseits gerade damit beschäftigt sind, mich zu bitten, für sie zu beten bei Gott unserm Herrn. Ich kann aber ihre Bitte auch nicht anhören, weil ich gleichzeitig dieselbe Bitte an sie richte. Das heißt, die ganze Bitte geht ins Leere. Irgendjemand muss schweigen, um diese Bitte anhören und erfüllen zu können. Um dieses ganze Gebet überhaupt mitvollziehbar zu machen, muss zurückgegangen werden auf ein zweimaliges *Confiteor*: Zunächst bittet der Priester die Gemeinde, für ihn zu beten, und dann die Gemeinde den Priester. Nur so wird das *Confiteor* wieder ernsthaft und psychologisch mitvollziehbar.

3. Das Kyrie

Wünschenswert wäre eine Rückkehr vom sechsmaligen zum neunmaligen Kyrie. Erstens kehrt damit der *Novus ordo missae* zurück in den gemeinsamen Usus aller katholischen Riten, zweitens aber wird damit dem gregorianischen Gesang Rechnung getragen. In vielen der gregorianischen Messen unterscheidet sich das neunte Kyrie von den anderen. Vor allem aber in den vielen mehrstimmigen Messen aller großen Komponisten muss das Kyrie ohnehin neunmal gesungen werden.

4. Problematische Kürzungen

Im *Novus Ordo Missae* sind einige Evangelien- und Lesungstexte gekürzt worden. Einige dieser Kürzungen sind sinnwidrig oder nicht akzeptabel. Ich beschränke mich auf zwei. Das eine ist der Abendmahlsbericht des Apostels Paulus, der an Gründonnerstag und an Fronleichnam gelesen wird. Der Bericht von Paulus ist eingebettet in eine Strafpredigt an die Korinther. Der Bericht mündet in die Worte: «Darum prüfe sich der Mensch, ehe er von diesem Brot isst und von diesem Kelch trinkt, denn wer unwürdig isst und trinkt, der isst und trinkt sich das Gericht, weil er den Leib des Herrn nicht unterscheidet.» Diese Pointe des ganzen Textes ist sowohl am Gründonnerstag als auch an Fronleichnam gestrichen. Das Motiv ist wohl gewesen, die Festlichkeit der Feier der Einsetzung der Eucharistie nicht durch eine solche Warnung zu beeinträchtigen. Aber diese Warnung gehört nun einmal wesentlich zu dem Text hinzu. Vor allem aber: Niemals in den letz-

ten tausend Jahren ist diese Warnung so aktuell gewesen wie heute, wo es üblich geworden ist, dass Menschen ohne jede Rücksicht auf ihre Disposition den Leib des Herrn empfangen. Das gilt besonders bei Taufen, Hochzeiten und Beerdigungen. Wenn dieser warnende Hinweis nicht im Brief des Apostels stünde, müsste man ihn heute erfinden, um die sakrilegische Praxis einzudämmen, eine Praxis, die z.B. Mutter Teresa auf die Frage eines Journalisten als «das schlimmste Übel in der Welt» bezeichnete.

Die andere Kürzung betrifft die Lesung am Fest Allerheiligen. Es geht um die Anbetung des Lammes. Der Seher spricht von 144. 000 Bezeichneten aus dem Volk Israel und anschließend von der «großen Schar, die niemand zählen konnte» aus den Völkern. Die Zahl 144. 000 erscheint an dieser Stelle vollkommen willkürlich, wenn man nicht weiß, wie sie zustande kommt, nämlich dadurch, dass aus jedem der 12 Stämme Israels 12. 000 Bezeichnete auserwählt werden. So wird die Zahl 144000 zu einer symbolischen Zahl von tiefer Bedeutung. Die Aufzählung der einzelnen Stämme Israels mit der ständigen Wiederholung «12. 000 Bezeichnete, 12000 Bezeichnete ...» hat gerade in ihrer feierlichen Eintönigkeit etwas Ergreifendes. Es gibt wenige Texte der Heiligen Schrift, die mich bei ihrer Verlesung als Kind schon so beeindruckt haben wie dieser Text. Man sollte diese Kürzung rückgängig machen.

5. Die Karfreitagsfürbitte

Der Papst hat das Gebet der alten Liturgie für die Juden am Karfreitag durch einen neuen Text ersetzt, der die eschatologische Dimension der Erwählung Israels herausstellt und im Übrigen jeden Anschein einer polemischen oder überheblichen Kritik an den Juden vermeidet. Man hat diesen Text darin in der Öffentlichkeit sehr polemisch aufgegriffen und verrissen. Dabei hat man ihn unfaire Weise mit der Karfreitagsfürbitte des *Novus Ordo* und nicht mit der der alten Messe verglichen. Und was man an ihm aussetzen findet, ist, dass im Unterschied zu der Karfreitagsbitte des *Novus Ordo* von einer zu erbittenden Erkenntnis Jesu als des Christus durch die Juden die Rede ist. Gerade im Empfehlen dieser Bitte aber liegt das große Defizit der Karfreitagsbitte in der neuen Liturgie. In ihr wird der Name Jesus überhaupt nicht erwähnt. Hinter diesem Text steht eine häretische Sicht, die sich inzwischen sehr ausgebreitet hat, nämlich die Meinung, die Juden hätten ihren Sonderweg zu Gott und bedürften der Erlösung durch Jesus Christus nicht. Diese Meinung ist angesichts der Texte des Neuen Testamentes natürlich absurd. Das Volk Israel ist der primäre Adressat der Verkündigung Jesu, und der Apostel Paulus schreibt, er möchte gebannt und von Christus getrennt sein, wenn er dadurch einige seiner jüdischen Brüder retten könnte. Statt in allen Kirchen beim sonntäglichen Gottes-

dienst die vorderste Bank ostentativ freizuhalten für den älteren Bruder, falls er dann schließlich doch zur Feier der Rückkehr des verlorenen Sohnes kommt, will man die Juden überhaupt nicht mehr dabei haben. Aber ein Christentum, das für die Juden keinen Platz reserviert hat, wäre kein Christentum mehr. Dass es den nichtchristlichen Juden nicht gefällt, dass Christen für sie und ihre Erleuchtung beten, ist natürlich, kann aber für uns kein Grund sein, auf dieses Gebet zu verzichten. Das hat der angesehene Rabbi Neuner in New York sehr deutlich gesagt. Er findet in dem neuen Karfreitagsgebet überhaupt nichts Anstößiges. Wir Juden, so schrieb er, beten schließlich auch für die Bekehrung der Christen.

Aus all dem ergibt sich, dass es sich dringend nahe legt, die von Benedikt XVI. formulierte Karfreitagsbitte für die Juden auch in die neue Liturgie aufzunehmen. Die bisherige Fassung ist weit anstößiger als die der alten Liturgie. Und es wäre ein schönes Zeichen, wenn die beiden Feiern der römischen Liturgie gerade an diesem Punkt, der das Zentrum des christlichen Glaubens betrifft, den gleichen Text hätten. Eine Kirche, die zur bloßen Heidenkirche geworden und nicht mehr Kirche aus Juden und Heiden ist, ist nicht die christliche Kirche.

6. *Das Glaubensbekenntnis*

In den deutschsprachigen Ländern ist das Nizänische Glaubensbekenntnis fast vollständig durch das Apostolische Glaubensbekenntnis verdrängt worden. Auch damit schert der *Novus Ordo* aus der Gemeinschaft der Riten der Kirche aus. In allen Liturgien des Ostens wird nur das Nizänische Glaubensbekenntnis gesprochen. In den deutschsprachigen Ländern aber ist es inzwischen fast in Vergessenheit geraten, während z.B. die evangelischen Konfirmanden es noch auswendig lernen müssen. Dass ausgerechnet in unserer Zeit die Gottheit Christi, die im Nizänischen Glaubensbekenntnis so eindrucksvoll bekannt wird, einer Erwähnung nicht mehr bedürfe, wird doch wohl niemand behaupten wollen. Man könnte im *Novus Ordo* das apostolische Glaubensbekenntnis für Werktage reservieren. An Sonntagen aber sollten wir doch alle wieder in die große Gemeinschaft von Ost- und Westkirche zurückkehren.

7. *Knien beim Credo*

Welcher große geistliche Nutzen sich daraus ergeben soll, dass bei dem «Et incarnatus est» nicht mehr niedergekniet wird, außer an Weihnachten und am Fest Mariä Verkündigung, hat mir noch niemand erklären können. Was das Mysterium der Menschwerdung Gottes bedeutet, wird durch nichts so augenfällig gemacht wie durch das Niederfallen der ganzen Gemeinde bei

diesen Worten. Im apostolischen Glaubensbekenntnis ist allerdings dafür kaum Zeit. «Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria» ist so kurz, dass für das Niederknien kaum Zeit bleibt.

8. *Der Canon Romanus als Regelfall*

Der *Novus Ordo* kennt mehrere Hochgebete. Das erste darunter ist nach wie vor das alte römische Hochgebet, das auf die Kirche der Antike zurückgeht. Es hat neben vielen anderen den Vorzug, das Messopfer als Ziel und Erfüllung aller großen Opfer der Menschheitsgeschichte zu stellen, das Opfer Abels, das Opfer Abrahams und die Gaben Brot und Wein des Hohenpriesters Melchisedech. Vor allem aber: Es ist dieses Hochgebet, das die Einheit des römischen Ritus, die der Papst gewahrt wissen möchte, sichtbar macht und garantiert. Ausgerechnet dieses Hochgebet aber ist aus dem Gebrauch der Pfarrkirchen fast gänzlich verschwunden. Wenn von einer Einheit des römischen Ritus nach wie vor gesprochen werden soll, dann darf dies nicht so bleiben. Es muss durch geeignete Regelungen sichergestellt werden, dass dieses Hochgebet den Regelfall bildet, und dass die anderen Hochgebete auf gegebene Anlässe beschränkt bleiben.

9. *Gesang des Hochgebets*

In gesungenen Ämtern sollte es obligatorisch sein, von der Möglichkeit im *Novus Ordo* Gebrauch zu machen, das Hochgebet zu singen, so wie es auch in der Ostkirche geschieht. Die Ostkirche hat überdies die Ikonostase, die das heilige Geschehen sich unsichtbar vollziehen lässt. Der alte lateinische Messritus hat stattdessen die Stille, in der sich alles vollzieht. Aber auch der Gesang dieses Gebetes entzieht es auf erfahrbare Weise der Profanität. Er entzieht es auch der Willkür des jeweiligen Priesters, der die Wandlungsworte entweder durch Verzicht auf jede Hervorhebung nivellieren oder aber durch betont feierliches Sprechen herausheben kann. Aber auch das Letztere hat einen zu subjektiven Charakter. Der Gesang ist die natürlichste Weise der Abhebung.

10. *Friedensgruß*

Dass der Friedensgruß nicht nur zwischen den Zelebrierenden am Altar ausgetauscht, sondern dass auch die feiernde Gemeinde sichtbar einbezogen wird, war bisher nur bei Mönchsgemeinschaften der Fall. Die neue Liturgie knüpft daran an und bezieht die ganze Gemeinde mit ein. Das ist eine deutliche positive Errungenschaft. Sie wird aber heute gleich wieder verdorben durch die Weise, wie der Friedensgruß ausgetauscht wird. Plötzlich befindet

man sich sozusagen wieder vor der Kirchentür und tauscht mehr oder weniger enthusiastisch Freundlichkeiten aus, der eine gibt die Hand nur seinem Nachbarn, andere können sich gar nicht genug tun mit Händeschütteln ringsherum. Und manchmal verlässt der Priester sogar den Altar mit den konsekrierten Gaben, um an den Bänken entlang Hände zu schütteln. Das rituelle Geschehen wird einfach durch ein bürgerliches Zeremonial unterbrochen. Daraus resultiert der verständliche Wunsch, den Friedensgruß vor die Gabenbereitung zu verlegen. Das Missverständnis des Friedensgrußes wird aber schon vorher deutlich durch die Übersetzung des «Date vobis pacem» «Gebt euch den Frieden» durch die Worte «Gebt einander ein Zeichen des Friedens und der Versöhnung». Das mit der Versöhnung sollte man sowieso weglassen, denn wer steht schon in der Messe ausgerechnet neben dem Menschen, mit dem er sich versöhnen müsste? Wichtiger aber ist, dass in dieser Übersetzung der Friede ersetzt wird durch das «Zeichen des Friedens». Der Friede, das ist eine reale Gabe. Jesus sagt zu den 72 Jüngern, sie sollen, wenn sie in ein Haus kommen, sagen: «Friede diesem Hause», und dann fährt er fort: «Wenn in dem Haus ein Kind des Friedens ist, wird euer Friede auf ihm ruhen bleiben, wenn nicht, dann kehrt er zu euch zurück.» Hier ist also der Friede als eine ganz reale und konkrete Gabe verstanden. Was ist diese Gabe? Die Antwort kann nur lauten: der Heilige Geist. Diese Gabe geht vom Altar aus. Der Priester küsst den Altar, der für Christus steht. Und dann sollten, wie es bei den Mönchen üblich ist, zwei Gläubige zum Altar gehen und dort vom Priester den Friedensgruß entgegennehmen. Dann sollten sie diesen Frieden von Bank zu Bank weitergeben, dort sollte ihn der, der ihn empfangen hat, jeweils an seinen Nachbarn weitergeben. Es ist ähnlich wie mit dem Osterlicht, das an der Osterkerze entzündet und dann von den Gläubigen weitergegeben wird. Nur was man empfangen hat, kann man weitergeben. Das muss in der ganzen Zeremonie deutlich werden. Und dann kann und sollte der Friedensgruß auch an der Stelle bleiben, wo er jetzt ist. Er ist dann nämlich der Beginn der Kommunion.

11. Kommunionempfang

Was den Ritus der Kommunionausteilung betrifft, so haben wir heute die missliche Lage, dass ausgerechnet im Augenblick des gemeinsamen Herrenmahles die Kommunizierenden sich in zwei Gruppen teilen, die Praktikanten der Mundkommunion und die der Handkommunion. Es gibt zur Zeit im Ritus Ordinarius der römischen Liturgie keinen gemeinsamen Ritus des Kommunionempfangs. Zwar hat der Weltepiskopat ebenso wie Papst Paul VI. sich gegen die Handkommunion ausgesprochen. Sie wurde dennoch in der Weise des ausnahmsweisen Indults eingeführt. Die Mundkommunion

ist, wie der Sekretär der Gottesdienstkongregation betonte, nach wie vor der Ritus *ordinarius* des Kommunionempfangs. Dass dieser wieder zur Regel wird, sollte das Ziel sein. Begonnen werden könnte damit, dass die Kinder bei der Erstkommunion nur in dieser Weise kommunizieren. Die Handkommunion kann in kleinen Gemeinschaften würdig praktiziert werden, obgleich auch hier keine Handwaschung danach stattfindet. Die des Priesters wird so zur Farce. Aber zuweilen ist es ein unwürdiges Schauspiel, wie Kommunizierende sich im Weggehen die Hostie achtlos in den Mund schieben.

12. Latein

Die Sprache der römischen Liturgie ist die lateinische, wie das Zweite Vatikanum ausdrücklich erklärt. Das Konzil erlaubt auch die Einführung der Volkssprache in Teilen der Messe, gedacht war damals an den Wortgottesdienst. Es würde der vom Papst erklärten Identität des römischen Ritus in zwei Formen dienen, wenn auch in der neuen Messe eine Rückkehr zu der Intention des Zweiten Vatikanischen Konzils stattfände. Dass das Lateinische einer *Actuosa participatio* der Gläubigen im Wege stünde, ist eine Behauptung, die durch häufige Wiederholung nicht wahrer wird. Das Konzil selbst hat erklärt, wie diese *Actuosa participatio* zu verstehen ist, nämlich vor allem so, dass die Gläubigen «die ihnen zukommenden Teile» der Messe mitsprechen und in der gregorianischen Weise mitsingen können. Der gregorianische Gesang ist der Gesang der römischen Kirche und sollte es auch in der neuen Liturgie sein. Wer, wie ich, als Kind und als Jugendlicher die Heilige Messe mitgefeiert hat, sei es in der Stadt Köln oder irgendwo auf dem Dorf im Münsterland, der kann nur den Kopf schütteln über eine solche Behauptung. Die ganze Kirche sang, die Kinder sangen, vor allem die achte Messe, aber keineswegs nur diese. Die *Actuosa participatio* ist inzwischen auf ein sehr viel bescheideneres Niveau abgesunken, als sie es damals war. Und niemand kann sagen, die Leute hätten damals nicht gewusst, was sie singen.

ALBERT GERHARDS · BONN

IM DIENST DER ORTHODOXIE

Anmerkungen zu Joseph Ratzingers «Theologie der Liturgie»

Bei der Vorstellung der auf 16 Bände angelegten gesammelten Schriften Joseph Ratzingers am 22. Oktober 2008 wurde auf die programmatische Bedeutung des zuerst veröffentlichten Bandes mit den Schriften zur Liturgie hingewiesen, der in der Systematik der Gesamtedition nur den 11. Platz einnimmt.¹ Der Herausgeber Bischof Gerhard Ludwig Müller betonte: «Es war der ausdrückliche Wunsch des Heiligen Vaters, mit der Liturgie zu beginnen. Wir sehen es ja auch immer wieder, welche Bedeutung Benedikt XVI. der Liturgie gibt, dem rechten Verständnis, aber auch der richtigen Feier der Liturgie als Verehrung Gottes, um so auch die theozentrische, auf Gott ausgerichtete Dimension der ganzen menschlichen Existenz sichtbar zu machen.»² In seiner Präfatio «Zum Eröffnungsband meiner Schriften» begründet der Papst selbst die innere Logik der Chronologie der Herausgabe. Sie folgt der des Zweiten Vatikanischen Konzils, das das «Schema über die heilige Liturgie» an den Beginn seiner Beratungen und Beschlüsse gestellt hatte. Am 4. Dezember 1963 wurde die Liturgiekonstitution als «erste Frucht der großen Kirchenversammlung» (S. 5) verabschiedet. Es ist daher sicher kein Zufall, dass der umfangreiche Band mit einer Predigt abgeschlossen wird, die der damalige Kardinal am 4. Dezember 2003 im Hohen Dom zu Trier anlässlich des 40-jährigen Jubiläums eben dieser Konstitution gehalten hatte. Der dort gehaltene Festvortrag ist ebenfalls in den Sammelband aufgenommen worden. Die Priorität der Liturgie ergibt sich für den Autor aus dem Primat Gottes gemäß dem Wort der Benediktregel «Dem Gottesdienst ist nichts vorzuziehen» (43, 3). Die Gottesverehrung ist der Reflexion über den Glauben vorgeordnet, wie er mit seiner Exegese des Wortes «Orthodoxie» erläutert: «So ist das Lernen der rechten Weise der Anbetung – der Orthodoxie – das, was uns vom Glauben vor allem ge-

ALBERT GERHARDS, geb. 1951 in Viersen-Dülken. Studium der katholischen Theologie in Innsbruck, Rom und Trier. 1984-89 Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Bochum, seit 1989 an der Universität Bonn.

schenkt wird» (S. 6). Die Prioritätensetzung in der Liturgie hat freilich auch tiefere Wurzeln in der Biographie Ratzingers: «Die Liturgie der Kirche war für mich seit meiner Kindheit zentrale Wirklichkeit meines Lebens und ist in der theologischen Schule von Lehrern wie Schmaus, Söhngen, Pascher, Guardini auch Zentrum meines theologischen Mühens geworden». In die fundamentaltheologischen Grundfrage «Warum glauben wir?» war die andere Frage nach der rechten Antwort auf Gott und damit die Frage nach dem Gottesdienst stets mit eingeschlossen. Von hier aus erklärt sich das durchgehende Interesse des systematischen Theologen Joseph Ratzinger an der Liturgie jenseits klassischer liturgiewissenschaftlicher Fragestellungen. Er gehört zu den wenigen, die stets ihre Mitzuständigkeit für die theologische Reflexion der Liturgie reklamiert und mitunter recht Streitbar gegenüber der liturgiewissenschaftlichen Zunft geltend gemacht haben. Eine von ihm selbst autorisierte Zusammenstellung gesammelter Schriften zum Thema «Theologie der Liturgie» ordnet sich freilich nicht nur in die Forschungsgeschichte des Theologen Ratzinger ein, sondern ist auch vor dem Hintergrund seines fast fünfjährigen Pontifikats zu betrachten. Zwar sind nahezu alle der aufgenommenen Schriften bereits publiziert worden, doch ergibt sich in der Zusammenschau ein bisher nicht vorhandenes Gesamtbild, von dem sich Aufschlüsse über Motivation und Hintergründe der Entscheidungen im derzeitigen Pontifikat erwarten lassen.

Der Band gliedert sich in fünf Abschnitte, in die Arbeiten aus einem Zeitraum von ca. 40 Jahren eingeordnet sind. Einige frühe Arbeiten wurden nicht berücksichtigt, worauf noch zurückzukommen ist. Den ersten Abschnitt (A) bildet die bedeutendste Publikation Ratzingers zur Liturgie, seine 2000 erschienene Monographie «Der Geist der Liturgie». Das Buch löste seinerzeit eine starke Diskussion aus, von der einige, aber nicht alle Stellungnahmen des Verfassers in Teil E abgedruckt sind.³ Die umfangreiche Diskussion kann im Rahmen dieses Beitrags nicht wiedergegeben werden.⁴

Der knapp gehaltene Teil B enthält zwei Beiträge zum Thema Sakrament – Typos – Mysterion, darunter die Schrift «Die sakramentale Begründung christlicher Existenz», die als Untertitel des Sammelbandes dient. Teil C bietet eine Fülle von Beiträgen unterschiedlicher Genera litteraria zum Thema «Die Feier der Eucharistie – Quelle und Höhepunkt christlichen Lebens». Unter D sind Schriften zur Theologie der Kirchenmusik zusammengefasst, die aufgrund der Nähe zu seinem Bruder Georg Ratzinger mitunter biographische Züge tragen. Teil E vereint unter der Überschrift «Weiterführende Perspektiven» unterschiedliche Beiträge, die sich mit Fragen der Liturgiereform und der künftigen Entwicklung befassen. Der Anhang enthält neben editorischen und bibliographischen Hinweisen ein Schriftstellen- und ein Namensregister.

Im Folgenden wird versucht, vom Zentrum aus einige Grundlinien des liturgietheologischen Denkens von Joseph Ratzinger darzulegen, um von dort einige Fragen in Bezug auf die heutige Situation der liturgischen Erneuerung zu stellen.

1. Zur theologischen Bestimmung der Liturgie

Zunächst soll auf den Titel gebenden Beitrag «Theologie der Liturgie» (639–656) Bezug genommen werden, ein ursprünglich auf französisch gehaltener Vortrag vom Juli 2001 im Kloster Fontgombault. Der Text nimmt seinen Ausgang von der Definition der Liturgie auf dem Zweiten Vatikanum, besonders SC 7, wo vom «Werk Christi des Priesters und seines Leibes, der Kirche» die Rede ist, sowie SC 5 über das Pascha-Mysterium. Diese Aussagen sind bereits in der Präambel (SC 2) zusammengefasst, wo die Liturgie, insbesondere das göttliche Opfer der Eucharistie, als «Vollzug des Werks unserer Erlösung» bezeichnet wird. Ratzinger konstatiert, dass die Redeweise des Konzils heute in Vergessenheit geraten sei, ja dass sich die lutherische Bewertung des Messopfers als «vermaledeite Abgötterei» in weiten Kreisen der katholischen Theologie, insbesondere der katholischen Liturgiker, durchgesetzt habe. Diese latente oder offene Ablehnung der Trienter Auffassungen vom Messopfer und Priestertum sieht er als Grund für die erbitterte Ablehnung an, die Messe nach dem Missale von 1962 zuzulassen. Dabei unterzieht er die einer Kritik, die das Tridentinum gegen das Zweite Vatikanische Konzil ausspielen wollen. Ratzinger kritisiert, dass solche Meinungen sich schneller verbreiteten und mit größerer Bereitschaft aufgenommen würden als lehramtliche Verlautbarungen. Hier kommt eine ähnliche Aporie zum Vorschein, wie sie in Bezug auf das Jesus-Buch des Papstes unlängst von Exegeten diskutiert worden ist: Wie verhalten sich Theologie und historische Kritik zueinander, Ereignis und Erinnerung, Offenbarung und Geschichte?⁵ Er plädiert dafür, die Schrift «in der lebendigen Gemeinschaft der Kirche» zu lesen, «also von den Grundentscheidungen her, durch die sie historisch wirksam geworden ist, eben Kirche gestiftet hat» (644f). Neben dem Traditionsprinzip, das Ratzinger hier reklamiert, kommt ein zweiter hermeneutischer Aspekt hinzu: Es geht um die Präzisierung des Opferbegriffs. Ein angemessener Opferbegriff könne nur aus einer «kanonischen» Lektüre der Bibel erhoben werden, setze also eine Hermeneutik des Glaubens voraus. Hier kommt das Postulat der Einheit von fides und ratio zum Ausdruck.⁶ Ihm ist sehr daran gelegen, die fundamentale Vereinbarkeit des Opfergedankens der Tradition mit dem Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils, der vom Pascha-Mysterium ausgeht, herauszustellen – gegen Versuche seitens der Bruderschaft Pius X., sie gegeneinander auszuspielen. Die Einheit ist in der Person des Gottmen-

schen selbst begründet, dessen «Werk» das Kreuzesopfer wie dessen liturgische Vergegenwärtigung ist. Das Opfer «besteht, so könnten wir es modern ausdrücken, in der Aufhebung der Differenz – im Einswerden von Gott und Mensch, von Gott und Schöpfung: ›Gott alles in allem‹ (1 Kor 15, 28)» (650). Im Sinne des personal geprägten Freiheitsdenkens der abrahamitischen Religionen wird die Differenz freilich nicht einfach aufgehoben (wie z.B. in Religionen des fernen Ostens), sondern zur Weise höherer Einheit. Von hier erklärt sich das vermeintliche Paradox, nach dem Opfer gleich Liebe ist (Augustinus).

An diese Überlegungen schließt Ratzinger zwei weitere Zugänge zum christlichen Opferverständnis an, zum einen die johanneische Version der Geschichte von der Tempelreinigung, wonach Jesus sagt «Löst diesen Tempel auf, und in drei Tagen werde ich ihn wieder aufrichten» (Joh 2, 18f.). Aus der nachösterlichen Rückschau erkennen die Jünger, dass die Auflösung des Tempels in der Kreuzigung Jesu geschah. Dem entspricht die johanneische Chronologie, nach der die Kreuzigung Jesu zur Zeit der Schlachtung der Osterlämmer stattfand. Jesu auferstandener Leib wird zum neuen Ort der Anbetung in Geist und Wahrheit (Joh 4, 23).

Ein weiterer Zugang ist der aus der Geschichte Israels sich herausbildende Gedanke des geistigen Opfers (*logike thysia*), wie er vor allem in Röm 12,1 begegnet. Das Opfer des Lebens und das Opfer des Lobes (Hebr 13,15) bilden dabei keinen Gegensatz, Logos und Ethos sind nicht voneinander zu trennen. «Gottesdienst bedeutet, dass wir selbst logoshaft werden, uns der schöpferischen Vernunft eingestalten» (654). Am Ende fasst Ratzinger zusammen «Theologie der Liturgie – das bedeutet, dass Gott durch Christus in der Liturgie handelt und dass wir nur durch ihn und mit ihm handeln können» (655). Noch einmal bekräftigt er, dass nicht das Eigene, sondern das Vorgegebene Maßstab ist. «Zu schnell sind in den letzten Jahrzehnten Auffassungen von Experten in liturgische Praxis übergegangen, weithin auch an der kirchlichen Autorität vorbei auf dem Weg von Kommissionen, die ihre jeweiligen Konsense international zu verbreiten und praktisch zu Gesetzen liturgischen Handelns zu machen verstanden» (656). Zwar bejaht Ratzinger eine Vielfalt liturgischer Gestaltungen, doch ist für ihn die Bindung an die Kirche wesentlich, die ihrerseits durch den Glauben an den Herrn gebunden ist. Die Vielfalt der Traditionen betrifft durchaus wesentliche Bereiche des Glaubens, etwa die Frage der Grundgestalt des eucharistischen Hochgebets. So überliefert der «chaldäische» Ritenbereich aus ältester Zeit die so genannte Anaphora der Apostel Addai und Mari, die nachweislich keinen expliziten Einsetzungsbericht enthalten hat. Der damalige Präfekt der Glaubenskongregation hat diese Tradition als authentisch anerkannt, was nicht überall auf Zustimmung stieß. Leider liest man von dieser, das gängige Bild der kirchlichen Autorität korrigierenden Ent-

scheidung und ihrer theologischen Begründung im vorliegenden Buch nichts.⁷ Letztlich bleibt ungeklärt, welcher Stellenwert der liturgischen Überlieferung und ihrer feiernden Aktualisierung für die systematische Theologie zukommt, wie sich eine «liturgische Theologie» (R. Guardini) und eine Theologie der Liturgie zueinander verhalten.⁸

2. Liturgie – heiliges Spiel?

Joseph Ratzinger bezog sich mit dem Buchtitel «Der Geist der Liturgie» bewusst auf das vielleicht wichtigste Buch zur Liturgie im 20. Jh., Romano Guardinis «Vom Geist der Liturgie» (1918). In dem Kapitel «Liturgie als Spiel» heißt es darin: «Liturgie üben heißt, getragen von der Gnade, geführt von der Kirche, zu einem lebendigen Kunstwerk werden vor Gott, mit keinem andern Zweck, als eben vor Gott zu sein und zu leben; heißt, das Wort des Herrn erfüllen und «zu werden wie die Kinder.»⁹ Wie Ratzinger in den Anmerkungen seines Buchs vermerkt, habe Guardini «das besondere Wesen der Liturgie weitgehend vom Begriff des Spiels her entwickelt, aber in das kleine Buch ab der 4. und 5. Auflage (Freiburg: Herder 1920) ein neues Kapitel eingefügt «Vom Ernst der Liturgie», das den Gedanken des Spiels deutlich begrenzt.» (190). Diese Einschränkung des Spielcharakters wird an verschiedener Stelle im Buch betont, etwa wenn gesagt wird «Die Feier ist nicht nur Ritus, nicht nur liturgisches «Spiel», sie will ja *logike latreia* sein, «Logisierung» meiner Existenz, die innere Gleichzeitigkeit zwischen mir und der Hingabe Christi» (65f.). Guardini trifft im Grunde der Vorwurf, nicht gesagt zu haben, «*was wir da spielen*» (132). Arno Schilson hatte daraufhin eine Relecture von «Guardinis Jahrbuch» vorgenommen. Er kommt zu dem Ergebnis, dass auch unter heutigen Bedingungen manch Unabgeholtes und für zukünftige liturgische Arbeit Wegweisendes zu entdecken sei: «Der ebenso handlungstheoretisch wie kommunikativ gemeinte Ansatz beim Grundgedanken der liturgischen Versammlung – die eindrückliche Würdigung der Rolle des einzelnen, also des Subjekts, innerhalb der Liturgie, auch und gerade dort, wo sie als Gemeinschaft betrachtet wird – die Sensibilität der Symbole und symbolisches, will sagen: kommunikatives Handeln als Grundgestalt der Liturgie – endlich die Erläuterung der Liturgie als «heiliges Spiel», die einer anthropologischen Fundierung ähnlicher Charakterisierungen und Aussagen in zahlreichen Schriften Odo Casels gleichkommt.»¹⁰ Was Schilson hier als Gemeinsamkeit der ansonsten so ungleichen «Väter» der liturgischen Bewegung herausstellt, erscheint fundamental: Der Versuch, scheinbar Gegensätzliches zusammen zu denken, Gehalt und Gestalt nicht auseinander zu dividieren, sondern in ihrer tieferen Einheit zu betrachten. Es wäre töricht, dem Verfasser des hier besprochenen Buchs zu unterstellen, dass er nicht diese Einheit anstrebe; eine Reihe der

in den Band aufgenommenen Beiträge befassten sich gerade mit dieser Frage. Doch erscheint bei Ratzinger die Frage nach der Gestalt einerseits schon beantwortet, andererseits zu einer Äußerlichkeit herabgemindert. Wenn die Gestalt letztlich doch etwas Nachgeordnetes ist, dann ist sie möglichst vollständig zu domestizieren. Daraus erklärt sich wohl die Vorliebe für den älteren Usus der Liturgie, dessen rubrizistische Festlegung die Gefahr subjektiver Verfremdung von vorneherein ausschließt. Damit ist aber die Frage von der anderen Seite her kategorisch ausgeklammert, die Romano Guardini am Ende seines Lebens angesichts der anstehenden Liturgiereform in die Diskussion brachte, «in welcher Weise die heiligen Geheimnisse zu feiern seien, damit dieser heutige Mensch mit seiner Wahrheit in ihnen stehen könne.»¹¹ Andreas Odenthal hat diese Spannung in seiner Tübinger Antrittsvorlesung symboltheoretisch reflektiert. Er bezieht sich auf die Feiern der Exsequien Papst Johannes Paul II. und der Einführung Papst Benedikt XVI.: «Antike, mittelalterliche und barocke Elemente prägten diese Feiern, vom in antiker Weise getragenen Pallium über den mittelalterlich überformten lateinischen Canon Romanus bis hin zu einem neobarocken Prunkkelch. Wohl deshalb zogen diese Feiern so viel Interesse auf sich, weil hier exemplarisch mit Tod, Trauer und Erneuerung umgegangen wurde. Damit ist indes noch nicht die Frage nach der Motivation solchen Interesses entschieden. Man wird nicht fehlgehen, eine Vielzahl von Motiven anzunehmen, von einer dezidiert christlichen Motivation über eine allgemeine Faszination an Ritualen bis hin zu den Massenphänomenen einer Schaulust. Damit wird auch das rituelle Tun der Kirche in der Spannung von Religiosität und Christianität verortet. Meint Religiosität ein eher allgemein menschliches Bedürfnis, das Leben im Blick auf eine Transzendenz zu deuten, setzt Christianität die dezidierte Lebensentscheidung für die Person Jesu als des Christus voraus. Der Religiosität entspräche die grundlegende Ritualfähigkeit des Menschen, der Christianität die ‚Liturgiefähigkeit‘. Diese Größen aber begegnen in der Regel gemischt.»¹²

Das bedeutet aber für die theologische Reflexion: «Mit diesen Hinweisen kristallisieren sich zwei Pole eines Spannungsbogens heraus, eine allgemein menschliche Ritualität einerseits, das christliche Ritual in seiner Gewordenheit andererseits. Zugleich ist damit gesagt, daß die Liturgiewissenschaft als theologische Disziplin einerseits Bedingungen und Möglichkeiten rituellen Handelns des Menschen zu bedenken hat, andererseits aber immer die Frage nach der christlichen Kontur zu beantworten hat, will sie die christlichen Rituale nicht zu beliebigen Sonderformen des allgemein Menschlichen verkommen lassen, ohne eine Verbindung zwischen beiden aufzugeben. Damit sind notwendig systematisch-theologische Fragestellungen erreicht, so etwa die nach der Zuordnung von Lebenserfahrung und Glaubenstradition.»¹³

Dieses Spannungsverhältnis kommt bei Ratzinger immer wieder zur Sprache. Dabei bezieht er sich gern auf konkrete Äußerungen, etwa in dem Beitrag «Zur Frage nach der Struktur der liturgischen Feier.» (383–395), wo er sich mit der Auffassung auseinandersetzt, dass Liturgie primär gemeindliche Feier sei, «ein Akt, in dem die Gemeinde sich als Gemeinde bildet und erfährt» (384). Demgegenüber betont er, «dass das Fest eine Ermächtigung voraussetzt, die die Feiernden sich selbst nicht geben können» (385). Damit hat das Fest immer schon einen kosmischen und universalen Charakter. Das Neue des christlichen Festes – der Liturgie und speziell der Eucharistie – ist sein Inhalt: Mysterium Paschae. «Eucharistie ist eschatologisch orientiert und darum kreuzestheologisch zentriert» (386f.). Daraus folgen der notwendige Opfercharakter, der latreutische sowie der universale und kosmische Charakter der Messe. Aufgrund dessen wird dem Machbaren und Gemachten eine Absage erteilt. Die Liturgie «führt in den Bereich des Gegebenen, des Lebendigen, das sich uns übereignet. Deswegen ist das organische Wachsen in der Universalität der gemeinschaftlichen Überlieferung zu allen Zeiten und in allen Religionen Grundgesetz der Liturgie gewesen» (387f.). Dieses Grundgesetz liegt auch der Argumentation des *Motu Proprio* «*Summorum Pontificum*» zugrunde.¹⁴ Dabei stellt sich die Frage, wo der von Odenthal reklamierte Bereich der Lebenserfahrung anzusiedeln ist. Ratzinger benennt den Raum, in dem schöpferische Gestaltung wirksam werden kann: «Er betrifft den Bereich der künstlerischen Formung, besonders im musikalischen Bereich; die konkrete Gestaltung der liturgischen Dienste und die je dem Anlass angemessene Bereitung des liturgischen Raums; er erstreckt sich auch auf den Bereich der Fürbitten und hat einen entscheidenden Schwerpunkt in der dem Priester aufgetragenen Wortverkündigung, in der die gemeinsame Botschaft übersetzt wird in das Hier und Heute der Feiernden» (389).

Wie stellt sich nun die subjektive Entsprechung zum objektiven Wesen der Liturgie dar? Hier rekurriert Ratzinger auf den Begriff der «*Participatio actuosa*» des Zweiten Vatikanischen Konzils, den er von seinem anthropologischen Gehalt her beleuchtet. Dem gängigen Verständnis als «Ausdruck» (Rollenspiel) setzt er das Postulat der Interiorisierung entgegen. Teilnahme in der Liturgie sei in erster Linie *Participatio Dei*. Ratzinger bedauert (im Jahr 1978), dass die Liturgie zum Happening degeneriert sei. «Leider ist die großartige Arbeit, die Männer wie Romano Guardini und Pius Parsch in diesem Betracht geleistet haben, mit den neuen Büchern zunächst wie Makulatur in den Papierkorb geworfen worden» (391). Es gehe in der Liturgie gleichermaßen um Verleiblichung des Geistes und Vergeistigung des Leibes. In diesem Zusammenhang plädiert Ratzinger für mehr Stille – auch während des Eucharistiegebetes (393). Er forciert dementsprechend den Gestus der Anbetung, die durch die Körperhaltung des Kniens ihren

stärksten Ausdruck findet. In diesem Zusammenhang befürwortet er in einer Fußnote auch die Ermöglichung des Gebrauchs des alten Missale. Der wahre Gegensatz bestehe «nicht zwischen alten und neuen Büchern (...), sondern zwischen gesamtkirchlicher und selbstgemachter Liturgie» (394).

Bei aller Würdigung des Anliegens (die Liturgiker haben allerdings schwerlich ihre Arbeitskraft in die Erstellung neuer Bücher gesteckt, um damit der liturgischen Bastellei Vorschub leisten zu wollen!), fragt sich doch, wo die Lebenserfahrung ihren Platz hat: Beschränkt sie sich auf die Predigt und die Fürbitten, oder hat sie nicht auch an anderer Stelle einen berechtigten Ort? Besonders die Sakramente als «Knotenpunkte» des menschlichen Lebens, die «biologischen Gegebenheiten, die eigentlichen Aktualisierungen des Lebensstroms» (201), insgesamt der Bereich der Segnungen wären ein solcher Ort gott-menschlicher Begegnung unter Einschluss der konkreten Lebenserfahrung. Um es mit Guardini zu sagen: Wie wird der Liturgie feiernde Mensch zu einem lebendigen Kunstwerk vor Gott?

3. Zum Verhältnis von Liturgie und Künsten

Das Verhältnis der Liturgie zu den Künsten ist ein durchgehendes Thema in den Schriften Joseph Ratzingers. «Der Geist der Liturgie» enthält einen eigenen Abschnitt «Kunst und Liturgie» (106–137), der vorliegende Band widmet über 100 Seiten dem Thema «Theologie der Kirchenmusik». Am Anfang steht ein programmatischer Beitrag von 1974, in dem sich der Autor auf eine Aussage im «Kleinen Konzilskompendium» bezieht, nach der Kirchenmusik als echte Kunst «von ihrem im guten Sinn esoterischen Wesen her mit dem Wesen der Liturgie und dem obersten Grundsatz der Liturgiereform kaum in Übereinstimmung zu bringen» sei (501). Zugelassen zur Liturgie sei daher nicht «die eigentliche Kirchenmusik», sondern «die so genannte Gebrauchsmusik» (502). Ratzinger nimmt diese fragwürdige These zum Ausgangspunkt grundsätzlicher Überlegungen zur Kirchenmusik als theologisches Problem, das die ganze Kirchengeschichte durchzieht: Ist Gott nur im Herzen, oder nicht doch auch mit allen Sinnen, ja mit Pauken und Trompeten zu loben? Im Anschluss an Thomas von Aquin entwickelt Ratzinger ein kosmisch-eschatologisches Liturgieverständnis, in dem Kirchenmusik als Ausdruck der Verherrlichung des dreieinigen Gottes einen unverzichtbaren Platz hat. Er plädiert gegenüber der Einfachheit des Banalen für eine Einfachheit als Ausdruck der Reife. In dem Beitrag «Das Welt- und Menschenbild der Liturgie» wird das anthropologische Grundmuster kirchlicher Liturgie bestimmt. Im Sinne der paulinischen «logike latreia»¹⁵ ist die Liturgie der kenotischen Bewegungslinie des Logos zugeordnet, «und diese Bewegungslinie ist sozusagen der Grundtext, auf den alle liturgische Musik bezogen ist; an ihr muss sie von innen her Maß nehmen» (539). Aus

dieser Weiterwirkung der Fleischwerdung folgert er auch die Notwendigkeit der Bilder im Christentum im Gegensatz zum jüdischen und islamischen Kulttypus (540). Auf die Musik bezogen: «Musikwerdung des Wortes ist einerseits Versinnlichung, Fleischwerdung... Aber so ist dieses Musikwerden nun auch selbst schon die Wende in der Bewegung: Es ist nicht nur Fleischwerdung des Wortes, sondern zugleich Geistwerdung des Fleisches...» (540). Dies ist der Grund, warum Ratzinger sich vehement gegen exstatische (Rock) und triviale Formen der Musik (Pop) im Gottesdienst wendet, gegen rhythmische Musik als mögliche «Verführung» (520), aber auch gegen «selbstzwecklichen Ästhetizismus», der jede Dienstfunktion der Kunst ausschließt (601). Ähnlich argumentiert er in «Der Geist der Liturgie», wo er zur Kunst der Gegenwart kritisch anmerkt: «Kunst wird Experimentieren mit selbstgeschaffenen Welten, leere «Kreativität», die den Creator Spiritus – den Schöpfergeist – nicht mehr wahrnimmt. Sie versucht, seine Stelle einzunehmen, und kann dabei doch nur das Willkürliche und das Leere produzieren, dem Menschen die Absurdität seines Schöpfertums zu Bewusstsein bringen» (119). Kann man dies so pauschal sagen? Liegt nicht gerade in den Künsten der Gegenwart ein großes Potential für Theologie und Liturgie? Papst Johannes Paul II. sah in den Künsten die «Stimme der universalen Erlösungserwartung». ¹⁶ Der wesentliche Konvergenzpunkt der Kunst mit der Liturgie besteht im Zustand des Unabgeschlossenen. Josef Wohlmuth hat in diesem Zusammenhang den Begriff «Eschato-Ästhetik» geprägt. ¹⁷ Trotz ihres Anspruchs, Liturgie der «erfüllten Verheißung» zu sein, bleibt auch die Liturgie der Kirche letztlich offen, wie Kardinal Ratzinger einräumt: «Auch sie trägt noch das Zeichen der Vorläufigkeit an sich. Der neue, nicht von Menschenhand gemachte Tempel ist da, aber er ist zugleich noch im Bau. Die große Geste der Umarmung, die vom Gekreuzigten ausgeht, ist noch nicht ans Ziel gekommen, sondern [hat] erst begonnen. Die christliche Liturgie ist Liturgie auf dem Weg, Liturgie der Pilgerschaft auf die Verwandlung der Welt hin, die dann geschehen sein wird, wenn «Gott alles in allem» ist» (61). ¹⁸

4. Zur Zukunft der liturgischen Erneuerung

Den Band durchzieht die Sorge des Autors um die angemessene Feier der gewachsenen Liturgie gegen Gemachtes und Verordnetes. In einem Interview aus dem Jahr 1977 in dieser Zeitschrift beklagte er, dass man mit der Einführung des nachvatikanischen Missale die Vorstellung eines neuen Buches erweckt habe, «anstatt das Ganze in der Einheit der Liturgiegeschichte zu präsentieren.» Er plädierte für eine neue Auflage, die zeigt und sagt, «dass das so genannte Missale Pauls VI. nichts anderes als eine erneuerte Fassung desselben Missale ist, an dem schon Pius X., Urban VIII.,

Pius V. und deren Vorgänger bis zurück in die Zeit der werdenden Kirche gewirkt haben.» Es geht um das Bewusstsein der ungebrochenen inneren Einheit der Geschichte des Glaubens und des Betens. «Dieses Bewusstsein wird da ebenso zerschnitten, wo man für ein Buch votiert, das vor vierhundert Jahren gemacht sein soll wie dort, wo man die Liturgie möglichst frisch selbstgemacht haben möchte» (620). Statt einer neuen Auflage hat der Interviewte 30 Jahre später jedoch etwas völlig Neues geschaffen, wie Winfried Haunerland feststellt: «Beispiellos und deshalb innovativ ist Papst Benedikt XVI. insofern, als er nicht einfach seinen eigenen Vorschlag einer «Reform der Reform» aufgriff und eine Weiterführung der Reform anordnete, sondern die Möglichkeit schuf, zwei verschiedene Entwicklungsstufen des römischen Ritus nebeneinander zu pflegen und dies ausdrücklich nicht nur für einen Übergang.»¹⁹ Das Konzept der «Reform der Reform» wurde in den im vorliegenden Band erstmals auf deutsch veröffentlichten «Bilanz und Perspektiven» von 2001 in Fontgombauld (673–677) erläutert: «Wie kehren wir zu einem *gemeinsamen*, wenn Sie so wollen, reformierten Ritus zurück, aber zu einem nicht fragmentierten oder der Beliebigkeit der Ortsgemeinden oder irgendwelcher Kommissionen oder Experten überlassenen Ritus?» (673). Es geht Ratzinger dabei um die innerkirchliche Versöhnung. Dazu gehöre die Beseitigung der Auswahlmöglichkeiten oder der Ermöglichung freier Formulierungen im Missale Pauls VI. Das wäre «schon eine sehr wichtige Sache für die Versöhnung, dass das Missale von diesen Räumen der Kreativität befreit wird, die nicht der tiefen Wirklichkeit, dem Geist der Liturgie entsprechen» (674f.). Als zweiten Punkt nennt Ratzinger die Übersetzungen, insbesondere die Problematik der Verwendung der inklusiven Sprache im englischsprachigen Raum. Hier verweist er auf die 2001 erschienene Übersetzerinstruktion.²⁰ Das dritte Problem ist die Zelebration *versus populum* und die Frage der Gebetsorientierung.²¹ Auch hier geht es primär um die Sorge, dass die Liturgie zu einer Selbstinszenierung der feiernden Gruppe degeneriert (677).

Merkwürdigerweise ist im vorliegenden Band fast ausschließlich von der Feier der Eucharistie die Rede. Diese bildet zwar die Hochform, doch ist sie als solche nur wahrnehmbar, wenn sie von anderen Formen liturgischer und «paraliturgischer» Feier umgeben ist: Tagzeitenliturgie, Wort-Gottes-Feiern, musikalische Vespere, Benediktionen, Andachten, Meditationsgottesdienste usw. Hier wäre in der Tat ein Raum für eine recht verstandene Kreativität und ein Raum für die Begegnung mit den Künsten, ganz abgesehen von der ökumenischen Dimension. Die Engführung auf die Eucharistie trübt den Blick für tatsächliche Freiheitsräume und Entwicklungsmöglichkeiten.

«Der Mensch, der auf diesen 700 Seiten das Wort ergreift, ist ein Mensch der Krise», beginnt Alexander Kissler seine Besprechung des 1. Bandes der

Gesammelten Schriften in der Süddeutschen Zeitung.²² Was sagte er vor der Krise? Leider fehlen einige ältere Arbeiten, die z.T. in andere Bände integriert werden (744). Darunter befindet sich ein Vortrag des am 1.4.1959 auf den Bonner Lehrstuhl für Fundamentaltheologie berufenen Professors Joseph Ratzinger vor dem Religiösen Bildungswerk Leverkusen aus dem Jahr 1960: «Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts».²³ Darin handelt er über den Kommunionempfang als Gipfel der Eucharistie, «die gemeinsame Mahlfeier zwischen Gott und Mensch» und «Vollzug der Brüderlichkeit der Christen miteinander.»²⁴ In diesen Kontext ordnet sich auch ein Beitrag Ratzingers im Dokumentationsband des Eucharistischen Weltkongresses München 1960 ein: «Der Eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik».²⁵ Darin bezieht er sich u.a. auf die Probleme der Masse und der Öffentlichkeit. Zur Beantwortung erläutert er die Theologie des Kongresses, die weitgehend von J. A. Jungmann geprägt war, der den Begriff der *Statio Orbis* ins Spiel gebracht hatte. Es handelte sich um eine Akzentverschiebung von einer isolierten statischen Anbetungsfrömmigkeit auf die eucharistische Tischgemeinschaft als die Vollendung des eucharistischen Geschehens. Durch die Überordnung des Dynamischen der Opfer- und Mahlfeier über die Statik der bloß schauenden Anbetung sei der Eucharistische Kongress in München «zu einem Markstein der liturgischen und theologischen Entwicklung geworden, wegweisend für die ganze Kirche... Er hat zweifellos ein gut Stück Konzilsvorbereitung geleistet, jene gereinigte neue Selbstdarstellung der Kirche mit anbahnen geholfen, die nach dem Willen des Papstes als Frucht des Konzils reifen soll».²⁶ Wie Ratzinger in Bezug auf den großen Schlussgottesdienst in München feststellt, wurde hier aus Masse Gemeinschaft. Unter Bezug auf das Festmahl Gottes für alle Völker auf dem Zionsberg (Jes 25,6ff; Jer 31,12) schildert er den Eindruck der Feier: «Gewiß in seiner Ganzheit wird sich der Sinn dieses Wortes erst am Ende der Tage in der neuen Welt erfüllen, aber etwas von der eschatologischen Freude liegt auch schon über der Eucharistie als der Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen. Und so war denn gerade die Erfahrung, dass Gott «alle Völker» auf den Zionsberg gerufen hat, mit eins vom Schönsten, das dem Teilnehmer am Kongreß widerfuhr: Wirklich waren die versammelten Menschen von Christus her alle zu Brüdern geworden, soviel sie auch sonst voneinander trennen mochte».²⁷

Diese neue Erfahrung am Vorabend des Konzils ist nicht nur auf die im Zuge der Liturgischen Bewegung errungenen Gestaltungsmöglichkeiten zurückzuführen, sondern, so Ratzinger, zum Teil auch auf die Einheit der lateinischen Liturgie. Die Gegenwart sei durch eine eigentümliche Gleichzeitigkeit zweier Bewegungen gekennzeichnet – wir würden sie heute als Globalisierung und Regionalisierung bzw. Individualisierung bezeichnen.

Ratzinger: «Die künftige Gestalt der Liturgie wird – das ist eine Lehre des Eucharistischen Kongresses – beiden Bewegungen Rechnung tragen müssen. Sie, die die Pax Dei verkündet, kann nicht nur im überzeitlichen Gewand der Pax Romana auftreten, sie muß den Menschen hier und heute ansprechen, und das heißt: sie muß zur muttersprachlichen Form greifen. Aber sie, die schon immer das Zeichen der Einheit der Menschheit von der Einheit Gottes her war, kann in einem Zeitalter, in dem diese Einheit auch im weltlichen Bereich immer mehr zur konkreten Tatsache wird, sich nicht an die jeweiligen Besonderheiten verlieren, sondern muß in und mit der Besonderheit auch die Einheit ausdrücken».²⁸

Die Aufnahme dieses Beitrags in den vorliegenden Band hätte zum umfassenden Verständnis von Ratzingers Theologie der Liturgie beigetragen. Darin wird die den Entscheidungen des späteren Papstes zugrunde liegende Sorge um die Einheit der Kirche theologisch verortet, zugleich aber auch die Fähigkeit des jungen Ratzinger zu polarem Denken – hier bezogen auf die Universalität der Liturgie und die Erfahrung konkreter Menschen – deutlich. Der vorliegende Band, den man aufgrund seiner Fülle an Inspirationen dankbar zur Hand nimmt, kann die Besorgnis, dass die Spannung auf Kosten des zweiten Pols aufgelöst wird, nicht entkräften.

ANMERKUNGEN

¹ Joseph Ratzinger, *Theologie der Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* = *Gesammelte Schriften* 11 (Freiburg-Basel-Wien 2008), 757 S.

² Radio Vatikan News vom 22.10.2008

³ Am 26.3.2001 fand in Rom auf Bitte der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Liturgikdozentinnen und -dozenten im deutschen Sprachgebiet ein Gespräch mit dem damaligen Präfekten der Glaubenskongregation statt, bei dem einige der kontroversen Themen angesprochen wurden (Vgl.: *Liturgiewissenschaftler diskutieren mit Ratzinger: KNA Basisdienst* vom 29.03.2001). Bei weitgehender Übereinstimmung im Grundsätzlichen zeigten sich doch Differenzen in der Konkretisierung, z.B. hinsichtlich der Bewertung der Liturgiereform und der Frage der Wiederaufwertung der so genannten tridentinischen Liturgie.

⁴ Vgl. unter anderem folgende Besprechungen: Albert Gerhards, in: *HerKorr* 54 (2000) 263–268; Angelus A. Häussling, in: *ALw* 43/44 (2001/02) 362–395; Winfried Haunerland, in: *ThPQ* 149 (2001) 317f.; Klemens Richter, in: *ThRv* 96 (2000) 324ff.

⁵ Vgl. Thomas Söding (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler* (Freiburg 2007), hier 14.

⁶ Vgl. dazu: Görges K. Hasselhoff/Michael Meyer-Blanck (Hg.), *Religion und Rationalität = Studien des Bonner Zentrums für Religion und Gesellschaft* 4 (Würzburg 2008).

⁷ Vgl. zu dieser Anaphora Reinhard Meßner/Martin Lang, *Die Freiheit zum Lobpreis des Namens. Identitätsstiftung im eucharistischen Hochgebet und in verwandten jüdischen Gebeten*, in: Albert Gerhards/Andrea Doeker/Peter Ebenbauer (Hg.), *Identität durch Gebet. Zur gemeinschaftsbildenden Funktion institutionalisierten Betens in Judentum und Christentum = Studien zu Juden-*

tum und Christentum (Paderborn u.a. 2003) 371-411; zur Entscheidung des Vatikans: Franz Dünzl, Herrenmahl ohne Herrenworte? Eucharistische Texte aus der Frühzeit des Christentums, in: Winfried Haunerland (Hg.), Mehr als Brot und Wein. Theologische Kontexte der Eucharistie (Freiburg 2005), 50-72, bes. 68; kritisch bzgl. der «Vulgärrezeption» dieser Entscheidung: Uwe Michael Lang (Hg.), Die Anaphora von Addai und Mari. Studien zu Eucharistie und Einsetzungsworten (Bonn 2007); dazu insgesamt: Albert Gerhards, Liturgiewissenschaft und Liturgiereform. Ergebnisse und Anfragen in Bezug auf die Wort- und Raumgestalt der Eucharistie, in: Martin Klöckener u.a. (Hg.), Liturgie verstehen. Ansatz, Ziele und Aufgaben der Liturgiewissenschaft =ALw 50 (2008) 251-267, hier 254-259.

⁸ Vgl. Andrea Grillo, Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente. Eingeleitet und übersetzt von Michael Meyer-Blanck (Göttingen 2006); Helmut Hoping/Birgit Jeggle-Merz (Hg.), Liturgische Theologie. Aufgaben systematischer Liturgiewissenschaft (Stuttgart 2004).

⁹ Romano Guardini, Vom Geist der Liturgie, Freiburg ²⁰1997, 66f.

¹⁰ Arno Schilson, «Vom Geist der Liturgie». Versuch einer Relecture von Romano Guardinis Jahrbuchschrift: LJ 51 (2001) 76-89, hier 89.

¹¹ Romano Guardini, Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der Liturgischen Bildung, in: Ders., Liturgie und Liturgische Bildung (Mainz-Paderborn ²1992) 9-17, hier 16.

¹² Andreas Odenthal, Rituelle Erfahrung. Thesen zu einer Praktisch-theologischen Liturgiewissenschaft, in: ThQ 188 (2008), 31-49, hier 34.

¹³ Ebd.

¹⁴ Vgl. Benedikt Kranemann, Liturgie im Widerspruch. Anfragen und Beobachtungen zum Motu proprio «Summorum Pontificum», in: Albert Gerhards (Hg.), Ein Ritus – zwei Formen. Die Richtlinien Papst Benedikts XVI. zur Liturgie (Freiburg 2008) 50-66, hier 61f. Vgl. auch: Martin Klöckener, Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio «Summorum Pontificum» Papst Benedikts XVI., in: Liturgie verstehen (s. Anm. 7) 268-305.

¹⁵ Vgl. dazu Albert Gerhards, Logike latreia – oblatio rationabilis (Römer 12,1) – Wie vernünftig ist der Gottesdienst der biblischen Religionen?, in: Religion und Rationalität (s. Anm. 6) 131-145.

¹⁶ Vgl. dazu: Albert Gerhards, «Stimme der universalen Erlösungserwartung». Der theologische Ort der Kunst in Hinblick auf das Verhältnis von Liturgie und Bild: Ephrem CARR (Hg.), Architettura e Arti per la Liturgia. Atti del V Congresso Internazionale di Liturgia. Roma, Pontificio Istituto Liturgico, 12-15 ottobre 1999 = StAns 131 (Rom 2001) 77-103.

¹⁷ Vgl. Josef Wohlmuth, Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus katholischer Perspektive im Gespräch mit jüdischen Denkern der Gegenwart (Paderborn 2005) 75-103; vgl. ders., Vorüberlegungen zu einer theologischen Ästhetik der Sakramente, in: Liturgische Theologie (s. Anm. 8) 85-106, bes. 94 Anm. 29: Wohlmuth bedauert, dass Ratzinger sich gegenüber der Kunst der Gegenwart ablehnend verhält und somit auch das Gespräch mit kritischer Ästhetik nicht sucht.

¹⁸ Vgl. Gerhards (s. Anm. 16) 103.

¹⁹ Winfried Haunerland, Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiereform nach dem Motu proprio Summorum Pontificum», in: LJ 58 (2008) 179-203, hier 188.

²⁰ Vgl. dazu Albert Gerhards, Tradition versus Schrift? Die Übersetzungsinstruktion «Liturgiam authenticam» und die deutsche Einheitsübersetzung: StZ 131 (2006) 821-829.

²¹ Auf den Bereich Gottesdienstraum und Zelebrationsrichtung kann hier nicht eingegangen werden. Der Verfasser bereitet dazu einen Beitrag in Bd. 1 der vom Institut Papst Benedikt XVI. herausgegebenen Ratzinger-Studien vor. Vgl. auch Albert Gerhards, Liturgiewissenschaft und Liturgiereform (s. Anm. 7) 260-266.

²² Süddeutsche Zeitung vom 27.10.2008.

²³ Joseph Ratzinger, Grundgedanken der eucharistischen Erneuerung des 20. Jahrhunderts, in: KIBI 40 (1960) 208-211.

²⁴ Ebd. 209.

²⁵ Josef Ratzinger, Der Eucharistische Weltkongreß im Spiegel der Kritik: Richard Egenter/Otto Prirner/Hubert Hofbauer (Hg.), Statio Orbis. Eucharistischer Weltkongreß 1960 in München, Bd. 1 (München 1961) 227-242.

²⁶ Ebd. 232.

²⁷ Ebd. 235.

²⁸ Ebd. 236; vgl. dazu: Albert Gerhards, Erneuerung von innen. Die unabgeschlossene Wirkungsgeschichte der Liturgiereform: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum = HerKorr Spezial (2005) 30-34.

NOTIZEN IN EIGENER SACHE

Peter Henrici, Philosoph und emeritierter Weihbischof der Diözese Chur, hat mit der Vollendung des 80. Lebensjahres die Leitung der Internationalen Katholischen Zeitschrift COMMUNIO niedergelegt. 1988, nach dem Tod Hans Urs von Balthasars, hatte er die Moderation der jährlich stattfindenden internationalen Redaktionskonferenzen in seine Hände genommen und das inhaltliche Profil der Zeitschrift maßgeblich mitgeprägt. Peter Henrici wird der deutschen Edition als Herausgeber erhalten bleiben. Kardinal Angelo Scola, Patriarch von Venedig, hat zugesagt, ab 2009 sein Amt zu übernehmen.

Jean-Luc Marion, Gründungsmitglied der französischen COMMUNIO-Edition und einer der renommiertesten Philosophen der Gegenwart, ist bereits am 6. November 2008 in die *Académie française* aufgenommen worden.

Der Redaktionsbeirat der deutschen COMMUNIO-Edition ist zu Beginn des Jahres durch zwei neue Mitglieder erweitert worden:

Michael Gassmann, der mit einer Studie über «Edward Elgar und die deutsche symphonische Tradition» an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg promoviert wurde, wird das kulturelle Profil der Zeitschrift stärken und in der Redaktion schwerpunktmäßig für Fragen der Liturgie und (Kirchen-) Musik zuständig sein. Als Organist, der eine Gesamteinspielung der Orgelwerke Edward Elgars vorgelegt hat, als ehemaliger Redakteur der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung*, aber auch als Dramaturg der Internationalen Bachakademie Stuttgart bringt er dazu beste Voraussetzungen mit.

Julia Knop, die mit einer Studie zur Theologie der Sünde an der Universität Bonn promoviert wurde und gegenwärtig am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft der Theologischen Fakultät Freiburg eine Habilitation vorbereitet, wird die Redaktion in Fragen der Theologie und Gegenwartskultur beraten. Den COMMUNIO-Lesern ist sie bereits durch einen Beitrag zur Theologie der Ehe und einen Essay zum umstrittenen Ferkelbuch («Gotteswahn im Kinderzimmer») bekannt.



EDITORIAL

«Wachet auf, ruft uns die Stimme» – mit der Melodie dieses Kirchenliedes komponiert Felix Mendelssohn Bartholdy die Ouvertüre zu seinem Oratorium *Paulus*, uraufgeführt zu Pfingsten 1836 beim 18. Niederrheinischen Musikfest in Düsseldorf. Die Melodie geht auf Johann Sebastian Bachs Kantate für den 27. Sonntag nach Trinitatis zurück. Der Text, der vom Chor erst später, nach der Damaskusvision, gesungen wird (Nr. 16 und 17), aber von vornherein mitschwingt, bildet den heimlichen Schlüssel zu Mendelssohns *Paulus*. Das Lied bezieht sich auf das Gleichnis Jesu von den klugen und törichten Jungfrauen (Mt 25,1-13). Das Thema ist die eschatologische Erwartung, also der Umgang mit begrenzter Zeit, die Hoffnung auf ein Jenseits, die Wachsamkeit im Diesseits. Jerusalem und die Tochter Zion spielen eine Rolle, die Braut und der Bräutigam, das Hochzeitsmahl und das Brautgeleit. «Ihr müsset ihm entgegen gehen!», ist der entscheidende Appell. *Paulus* wird durch die Ouvertüre in den Horizont der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gestellt, in den Horizont der Messiaserwartung Israels, in den Horizont der Endzeit und der Heilsvollendung.

Mendelssohn, dessen zweihundertster Geburtstag 2009 gefeiert wird, ist ein Führer zu *Paulus*, dessen zweitausendster Geburtstag gefeiert wird. Mendelssohns *Paulus* ist ein Jude, der die Hoffnung auf den Messias neu entdeckt hat und deshalb über Leben und Tod, über Gottes Gesetz und Wort, über das Volk Gottes und die Völker der Welt, über Glaube, Hoffnung und Liebe von Grund auf neu gedacht hat. Mendelssohns *Paulus* ist ein Mensch, der am entscheidenden Punkt seines Lebens dem Ruf gefolgt ist, den er gehört hat, und dem Herrn entgegengeht, indem er das Evangelium unter den Völkern verkündet.

Mendelssohn vergegenwärtigt *Paulus* als einen Mann mit einer Biographie: einen Menschen mit dunkler Vergangenheit, mit einer enormen Präsenz und einer großen Zukunft. Deshalb hält der Komponist sich an die Apostelgeschichte, die einige wichtige Lebensstationen des Apostels dokumentiert. *Paulus*, der bekehrte Verfolger, und *Paulus* der Missionar und Märtyrer – auf diese Themen sind die beiden Teile des Oratoriums abgestimmt. Der Zusammenhang dieses ungewöhnlichen Lebens wird durch Psalmverse, durch Jesusworte, durch paulinisch inspirierte Kirchenlieder und durch Zitate aus den Paulusbriefen erschlossen. Es ist der Zusammenhang der Gottesfrage, die zur Gottesverehrung führt, zum Gotteslob, zur

Anbetung. «Herr! Der du bist der Gott, der Himmel und Erde und das Meer gemacht hat», mit diesem Satz aus dem Credo eröffnet der Chor das Oratorium; «Lobet den Herrn!» ist das Schlusswort.

Die Theozentrik des Paulus, sein Judesein und sein Verhältnis zu Israel, sein missionarischer Einsatz und seine Intelligenz, sein Umgang mit der Zeit, seine Absage an heilige Gewalt und seine Liebe zu Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferweckten – all diese Themen, die Mendelssohn im Aufbruch der Moderne bei seinem Paulus gefunden und bearbeitet hat, lassen die Theologie und die Philosophie bis heute nicht los. Die Exegese ist gefordert – und zwar so, wie sie im Paulusjahr zu Beginn des dritten Jahrtausends getrieben werden kann: mit dem Arsenal der historischen Kritik, aber den Erfahrungen eines langen und steinigen Forschungsweges, mit dem Blick für die Bilder des kulturellen Gedächtnisses und der Sensibilität für den Wahrheitsanspruch, der ihnen Farbe verleiht. *Karl-Wilhelm Niebuhr* (Jena) geht dem Judentum in der Biographie wie der Theologie des Apostels nach, *Thomas Söding* (Bochum) versucht, von seinen anerkannt echten Briefen aus, seine theologische Physiognomie zu bestimmen, *Jens Schröter* (Leipzig) betrachtet das Paulusbild der Apostelgeschichte, den reisenden Redner und glaubwürdigen Zeugen, der in die Kirche eingegliedert wird und ihr die entscheidenden Wachstumsschübe verleiht.

So umstritten, wie Paulus zeit seines Lebens war, so umstritten ist er geblieben. Man kann es ihm hoch anrechnen, dass er heilsame Unruhe in die Christenheit trägt, die vom Schlaf der Sicherheit aufgeweckt werden muss. Aber wer Paulus ernstnimmt, kann sich nicht mit einer zerstrittenen Christenheit zufriedengeben, sondern muss versuchen, gerade dort, wo die Wege auseinandergegangen sind, nicht nur nach der gemeinsamen Vergangenheit, sondern auch nach der gemeinsamen Zukunft zu suchen. Das unternimmt *Volker Leppin* (Jena) in seinem Beitrag über die Pauluslektüre Martin Luthers und ihr ökumenisches Potential. *Edith Düsing* (Köln) liest Nietzsches Pauluslektüre neu und zeigt einen, der in Skepsis und Hass von dem nicht loskommt, den er mit zunehmender Härte bekämpft, weil er in ihm den großen Verräter Jesu sieht, des Erlöses aus innerer Stärke. *Gregor Maria Hoff* (Salzburg) führt in die neueste philosophische Debatte ein, die ein weit positiveres Paulusbild zeichnet, weil die Kritik der Metaphysik schon abgetan ist, ohne dass eine Auferstehung angezeigt wäre, so dass eine neue Unbefangenheit der Entdeckerfreude und dem Assoziationsspiel Nahrung gibt: Slavoy Žižek und Giorgio Agambem (auch Alan Badiou) entdecken Paulus von der Kreuzestheologie her, der eine in der Dekonstruktion eines jeden Gottesbildes, der andere in der Annullierung jeder Auslöschung des Lebens.

Die Aktualität der paulinischen Theologie zeigt sich weit über die Paulusexegese hinaus. Die christliche Theologie Israels, die *Communio* der

Bischöfe und der gesamten Kirche, die Bildung und Erneuerung der Tradition, das Verhältnis der Glaubens- zur Lebenswelt – all das sind eminent paulinische Themen, die auch heute nicht diskutiert werden können, ohne dass die Stimme des Apostels zu Gehör gebracht wird. *Karl-Heinz Menke* (Bonn) schafft wieder Klarheit über das, was Joseph Ratzinger als Theologe, als Dogmatiker, als Bischof und als Präfekt zur christlichen Theologie Israels erarbeitet hat und heute als Papst Benedikt XVI. vertritt. *Michael Schulz* (Bonn) unterzieht die Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils bei den Piusbrüdern einer kritischen Sichtung und markiert *en passant*, welche Positionen die katholische Kirche vor gut vierzig Jahren zur Stellung der Kirche im Heilshandeln Gottes, zur Kollegialität der Bischöfe, zur Ökumene, zum Judentum, zu den Religionen und Kulturen, zur Welt der Moderne bezogen hat. Seine SchlussThese, das Konzil, sei als Pastoralkonzil dogmatisch gewichtig, ist ein durch und durch paulinischer Ansatz, der in der Konzilshermeneutik neu reflektiert werden muss.

Pier Paolo Pasolini (1922–1975) hat nach seinem Matthäusfilm, der Arnold Stadler zu *Salvatore* inspiriert hat (Frankfurt/M. 2008), einen Paulusfilm konzipiert, den er nicht mehr realisieren konnte. In seinem Exposé schreibt er, ihrer Aktualität wegen die Lebensgeschichte des Paulus vergegenwärtigen zu wollen, so dass sie in Paris und New York und auch in Deutschland spielt – um dem Zuschauer «mitzuteilen, dass ‹der heilige Paulus *hier, heute, unter uns*› ist.». Etwas später notiert er: «Mittels dieses Prozesses legt der Film seine tief greifende Thematik offen. Es geht um die Gegenüberstellung von ‹Aktualität› und ‹Heiligkeit› einerseits – damit ist die Sphäre der Geschichte gemeint, die in ihrem Exzess von Gegenwärtigkeit und Dringlichkeit dazu neigt, ins Mysterium, in die Abstraktheit und in die Welt der Fragen auszuweichen – und die Welt des Göttlichen andererseits, die sich in seiner religiösen Abstraktheit unter die Menschen mischt, um konkret wirksam zu werden (*Der heilige Paulus*, hg v. Dagmar Reichardt und Reinhold Zwick, Marburg 2007). Eine Theologie der Geschichte ohne Paulus ist so undenkbar wie eine Theologie der Heiligkeit. Im Widerspruch ist sie entstanden, im Widerspruch wird sie sich beweisen.

Thomas Söding



KARL-WILHELM NIEBUHR · JENA

PAULUS IM JUDENTUM SEINER ZEIT

Der Heidenapostel aus Israel in «neuer Sicht»

Hätte man den Apostel Paulus nach seiner Religion gefragt, dann hätte er sicher nicht geantwortet: «Christ», wohl auch nicht: «Jude», sondern vermutlich so, wie er es im Römerbrief tut: «Ich bin Israelit, aus der Nachkommenschaft Abrahams, vom Stamm Benjamin.» (Röm 11,1) Und hätte man wegen seiner Predigt für Jesus aus Nazaret Zweifel an dieser seiner religiösen Identität geäußert, dann hätte er wohl zornig und stolz, wie er es im Philipperbrief tut, entgegnet: Wenn sich jemand etwas auf sein Judesein einbilden wollte, dann doch wohl am ehesten ich: «beschnitten am achten Tag nach der Geburt, aus dem Volk Israel, vom Stamm Benjamin, Hebräer von Hebräern, in Bezug auf die Tora ein Pharisäer, wie man an meinem Einsatz gegen die Gemeinde (der Jesusanhänger) sehen kann, was die Gerechtigkeit nach dem Maßstab der Tora angeht makellos.» (Phil 3,5f) Und hätte man ihm schließlich andere jüdische Zeitgenossen vorgehalten, die doch – auch als Anhänger Jesu – viel treuer als er zu den Grundsätzen des Judentums hielten, so hätte er wahrscheinlich auch diesen Einwand scharf zurückgewiesen wie im 2. Korintherbrief: «Hebräer sind sie? Das bin ich auch! Israeliten? Ich auch! Abrahams Same? Ich auch! Diener des Messias (den Gott zur Rettung seines Volkes Israel gesandt hat)? Ihr mögt mich für verrückt halten, aber ich bin es noch viel mehr als sie!» (2Kor 11,22f)

Alle eben wiedergegebenen Aussagen des Paulus stammen aus der Zeit, in der seine Mission für Christus schon ihren Höhepunkt erreicht hatte. Mit ihnen will Paulus keineswegs etwas über seine biographische Herkunft sagen, gar über seine «jüdische Vergangenheit», die er seit seiner Berufung zum Christusverkündiger hinter sich gelassen und inzwischen bewältigt hätte. Vielmehr geht es ihm im Zusammenhang der genannten Stellen immer um seine gegenwärtige Identität als Apostel für Jesus Christus. Die Zugehörigkeit zu Israel, dem Gottesvolk, ist für Paulus ein gegenwärtig gültiges und wesentliches Merkmal seiner Identität als Missionar und Theologe, auch

KARL-WILHELM NIEBUHR, Dr. theol., geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Friedrich-Schiller-Universität Jena



wenn oder vielleicht sogar gerade weil der Inhalt seiner Verkündigung und seiner Theologie ganz und gar durch Jesus Christus bestimmt ist.

Aber was bedeutet es, wenn Paulus sich selbst in seinen Briefen so betont zu Israel rechnet, gerade als Christusapostel? Und wie ist es zu bewerten, dass er sich in Auseinandersetzung mit seinen Gegnern so massiv auf seine jüdischen Identitätsmerkmale beruft, um gerade damit seine Autorität gegenüber den Gemeinden zu untermauern, an die er schreibt? Um diese Fragen sachgemäß beantworten zu können, müssen wir zunächst ein paar terminologische und zeitgeschichtliche Voraussetzungen klären.

1. «Judentum» und «Christentum» bei Paulus

Die Begriffe Judentum und Christentum kommen im Neuen Testament als Gegensatzpaar nicht vor. Nicht nur, dass es für solchen Sprachgebrauch dort kein Beispiel gibt. Die ganze Perspektive, Judentum und Christentum als zwei Religionen einander gegenüberzustellen, ist für das Neue Testament anachronistisch. Ebenso anachronistisch wäre es freilich, wenn man das ganze Neue Testament oder die Jesusbewegung einfach als Teil *des* Judentums ansehen würde. Judentum und Christentum in dem, was wir heute mit diesen Begriffen bezeichnen, also zwei Religionsgemeinschaften, die klar voneinander unterschieden werden können, sind beide erst das Ergebnis eines Jahrhunderts dauernden Prozesses der Selbstdefinition, der Bestimmung der eigenen Identität in Abgrenzung von der des Gegenübers. Das gilt für die Begriffe ebenso wie für die damit bezeichneten Gemeinschaften.

Für die Herausbildung des Christentums als eigenständiger Religion bildeten wesentliche Voraussetzungen die Entwicklung praktikabler Organisationsformen und Leitungsstrukturen, die Fixierung zentraler Bekenntnisse als Lehrgrundlagen und die Sammlung maßgeblicher Überlieferungen und Schriften aus der Bewegung der Jesusanhänger. Diese Prozesse setzten zwar schon in neutestamentlicher Zeit ein, kamen aber erst Generationen später, nach außen erkennbar eigentlich erst im 4. Jh. n. Chr. zum Abschluss. Aber auch das Judentum musste in neutestamentlicher Zeit erst zu dem werden, was wir heute darunter verstehen. Entscheidende Zäsuren auf diesem Weg bilden die Jahre 70 und 135 n. Chr. Sie bezeichnen jeweils historische und religiöse Katastrophen des Volkes Israel im Kampf gegen die Römer. Im Jahr 70 endete der erste Jüdische Krieg mit der Zerstörung des Tempels in Jerusalem, im Jahr 135 der zweite Jüdische Krieg, der Bar-Kochba-Aufstand, mit der endgültigen Niederschlagung der Widerstandsbewegungen in Palästina und der Umwandlung der Stadt Jerusalem in eine heidnisch-römische Polis. Juden durften sie fortan nicht mehr betreten, und an der Stelle des Tempels wurde ein Jupiter-Heiligtum errichtet.

Damit waren bisher tragende Pfeiler für den Glauben Israels zum Einsturz gebracht worden. An ihre Stelle mussten ganz neue Stützen gesetzt werden, wenn nicht das ganze Überlieferungsgebäude einstürzen sollte. So begann man, wichtige religiöse Überlieferungen wie Gebete und Liturgien aus dem Gottesdienst im Tempel in die Synagogengottesdienste zu übertragen oder auch in das Familienleben. An die Stelle der Priesterschaft, die bisher wegen ihrer herausgehobenen Bindung an den einzigen Tempel Israels besondere religiöse Autorität beanspruchen konnte, traten jetzt religiöse «Laien», die sich freilich bald besondere intellektuelle Kompetenzen aneigneten, indem sie sich auf die Auslegung der Tora spezialisierten. Offenbar konnten sie dabei anknüpfen an in dieser Hinsicht besonders qualifizierte Gruppen und Strömungen schon aus der Zeit vor der Tempelzerstörung, die uns im Neuen Testament unter dem Begriff «Schriftgelehrte» begegnen. Auch die Pharisäer zeichneten sich offenbar durch besondere Schriftkenntnis und ein reges Interesse an den Glaubensüberlieferungen Israels aus, obwohl sie nicht zur Priesterschaft gehörten.

Der Bedarf für eine solche neue, zeitgemäße Auslegung der Tora war nun aber ungeheuer gewachsen, denn ein großer Teil der biblischen Gesetze bestand ja aus Geboten für den Tempelkult und die mit ihm in Verbindung stehenden Lebensvorgänge, etwa die Bewahrung der rituellen Reinheit oder die Regelung der Abgaben zur Sicherung des Opferdienstes. Alle diese Weisungen mussten jetzt, da der Tempel nicht mehr existierte, völlig neu interpretiert und verstanden werden, wenn man sie nicht einfach beiseite schieben wollte. Und das wollte man natürlich nicht, denn die Tora war ja der überlieferte Wille Gottes und die erprobte Grundordnung des Volkes Israel. Sie war ja nun das einzige, woran man sich noch festhalten konnte in seiner politischen und religiösen Katastrophe.

Diese hier nur angedeuteten Vorgänge und Problemstellungen sind Hinweise auf grundlegende Neuorientierungen, die sich in der Geschichte und Religion Israels nach der Tempelzerstörung vollzogen. Erst im Ergebnis solcher Vorgänge tritt uns das Judentum in seinen Grundzügen in der Gestalt entgegen, die es als lebendige Religion bis heute bewahrt hat. Das bedeutet aber für Paulus und seine «jüdische Identität»: Sie kann nicht gemessen werden an den heute gültigen Zügen jüdischen Selbstverständnisses, sondern ist einzuordnen in die Glaubenswelt Israels vor der Wende des Jahres 70 n. Chr. Maßstäbe jüdischen Lebens und Glaubens, die erst nach den Jüdischen Kriegen entwickelt und fixiert worden sind, können nicht einfach zurück übertragen werden in die Zeit des Paulus.

Für die Epoche des Judentums vor 70 n. Chr. – wir nennen sie die Zeit des Frühjudentums bzw. die Zeit des Zweiten Tempels – kennen wir heute eine Fülle von Quellen, die nicht in die später maßgeblich gewordenen Sammelwerke der rabbinischen Literatur (Mischna, Talmude, Midraschim)

aufgenommen wurden. Aus diesen Zeugnissen ergibt sich ein außerordentlich vielfältiges und buntes Bild, eine innerjüdische «Multikultur», wie man sie nach den Grundsätzen der späteren rabbinischen Überlieferung kaum für möglich halten würde. In diese Vielfalt jüdischer Lebensformen und Lebensäußerungen sind zunächst Paulus, Jesus und die meisten übrigen neutestamentlichen Gestalten und Schriften einzuordnen, nicht als Zeugnisse einer anderen, nichtjüdischen Religion, sondern als Ausdruck einer von vielen Lebens- und Glaubensmöglichkeiten im Volk Israel neben anderen.

Dass dies nicht so bleiben sollte, dass die Wege bald auseinander gehen würden und dass sich dann Judentum und Christentum schließlich doch als zwei verschiedene Religionsgemeinschaften gegenüberstehen und entgegnetreten würden, dies war zur Zeit des Paulus geschichtlich sicher noch nicht abzusehen. Die Gründe, die dazu geführt haben, sind vielfältig. Im Rückblick kann man allerdings die theologischen Ursachen, die diesen Prozess in Gang setzten, wohl doch schon bis zu Paulus und zu seinem Wirken als Missionar für Jesus Christus zurückführen. Denn in Paulus begegnet uns erstmals im Neuen Testament das Selbstzeugnis eines Juden, der das Wirken seines Gottes, des Gottes Israels, im Christusgeschehen erkannt hat und der gerade deshalb als Israelit zum Christusapostel für die (Heiden-)Völker geworden ist.

Wenn wir also nach dem Verhältnis des Paulus zum Judentum seiner Zeit fragen, dann können wir ihn nicht *dem* Judentum vergleichend gegenüberstellen, sondern müssen vielmehr versuchen, seinen Platz *im* Judentum seiner Zeit zu bestimmen. Wir können also nicht fragen, *ob* er auch als Verkündiger des auferstandenen Christus noch Jude geblieben ist, sondern vielmehr, *was für ein* Israelit das war, der da im Wirken und im Geschick Jesu aus Nazaret seinen Gott, den Gott Israels am Werk sah.

2. Zur Neubewertung des Frühjudentums in der biblischen Exegese

Eine zweite Voraussetzung für die sachgemäße Zuordnung des Paulus zum Judentum seiner Zeit ist noch zu besprechen. Sie betrifft die offenen oder auch verdeckten Wertungen, die mit einer solchen religionsgeschichtlichen Zuordnung verknüpft sind. Die christliche Exegese, insbesondere die protestantische im 20. Jahrhundert, war lange Zeit offenkundig geleitet durch ein Vorurteil gegenüber dem Judentum als einer sogenannten «Leistungsreligion». Dieses Vorurteil prägte nicht zuletzt auch das Verständnis der Rechtfertigungsaussagen des Paulus, stehen sich doch hier an zentraler Stelle der Glaube an Christus und die «Werke des Gesetzes» gegenüber (vgl. Gal 2,16; Röm 3,28; Röm 9,30–10,6; Phil 3,9). Mit der Rechtfertigung «aus Werken des Gesetzes» war nach herkömmlicher Interpretation die jüdische Religion umfassend charakterisiert, mit der sich Paulus exemplarisch für alle

im Neuen Testament begründete christliche Theologie auseinanderzusetzen hatte.

Gegen dieses Vorurteil erhob sich Protest zunächst von Seiten jüdischer Paulusforscher. Deren Kritik wird inzwischen aber auch von christlichen Bibelwissenschaftlern akzeptiert. Heute hat sich weitgehend die Einsicht durchgesetzt, dass mit Schlagworten wie «Gesetzlichkeit», «Werkgerechtigkeit» oder «Leistungsfrömmigkeit» das Judentum zur Zeit des Paulus nicht angemessen beschrieben werden kann. Vielmehr ist anhand frühjüdischer Quellen die positive Rolle der Tora, des «Gesetzes» für Israel, im Judentum zur Zeit Jesu herausgearbeitet worden. Dazu beigetragen haben auch neu entdeckte bzw. für die Forschung neu erschlossene Quellen wie z.B. die Handschriftenfunde aus Qumran oder die als «Apokryphen und Pseudepigraphen» z.T. schon länger bekannten frühjüdischen Schriften. Die Bemühung um Treue zur Tora wird hier als eine Glaubenshaltung erkennbar, die der Bewahrung jüdischer Identität unter den Herausforderungen der hellenistisch-römischen Zeit diente, besonders in der Diaspora, aber auch unter den Bedingungen römischer Fremdherrschaft im Land Israel. Die Tora kann als Gnadengabe Gottes und Urkunde seines Bundes mit Israel angesehen werden. Sie ist Zeichen der Erwählung, durch die Gott seinen Bund mit Israel aufgerichtet hat. Toratreue ist die Antwort Israels auf seine Erwählung durch Gott, eine Lebenshaltung, die im täglichen Leben zu bewahren ist.

Eine solche neue Sicht und Wertung frühjüdischen Toraverständnisses hat auch Konsequenzen für das Verständnis des Gesetzes bei Paulus. Eine Interpretation der paulinischen Aussagen, die allein darauf aus ist, der «jüdischen Werkgerechtigkeit» das christliche *sola gratia* entgegenzusetzen, kann kaum der ursprünglichen Intention des Paulus gerecht werden, es sei denn, sie setzt voraus, dass Paulus sich mit einer jüdischen Gesetzesauffassung auseinandergesetzt habe, die es zu seiner Zeit gar nicht gab.

3. Herkunft

Auf der Grundlage dieser terminologischen und religionsgeschichtlichen Vorklärungen können wir uns nun den unmittelbar auf Paulus bezogenen biographischen Fragen zuwenden. Von wenigen Gestalten der Antike wissen wir soviel wie von Paulus. Wir haben nicht nur Quellen über ihn, vor allem die Apostelgeschichte, sondern auch Zeugnisse von ihm selbst, mindestens sieben Briefe in verhältnismäßig zuverlässigen Abschriften. Beide Quellenbereiche stimmen bei allen Differenzen im Detail in erstaunlicher Weise überein und ergänzen sich gegenseitig. Freilich gibt es gerade im Hinblick auf die biographische Herkunft des Paulus auch eine Reihe von Interpretationsproblemen, die für unser Thema nicht unwichtig sind. Sie hängen

nicht zuletzt mit der jeweiligen Gattung der Quellen und ihrer entsprechenden Aussageabsicht zusammen.

Innerhalb der Paulusbriefe finden wir biographische Informationen vor allem in einem autobiographischen Rechenschaftsbericht in Gal 1–2. Allerdings erfahren wir über seine Herkunft dort – wie auch sonst bei Paulus – nur das, was ihm seinen Adressaten gegenüber wichtig schien und seinen eigenen Darstellungszielen diente. Paulus bezeichnet sich in Gal 1,13f im Blick auf die Zeit vor seiner Berufung als einen hervorragenden Vertreter jüdischer Lebensweise, als «Musterschüler der Tora» und eifrigen Verfechter ihrer Ideale. Noch an drei weiteren Stellen erwähnt er, jeweils im Zusammenhang mit situationsbezogenen Auseinandersetzungen und Argumentationen, seine lupenreine jüdische Abstammung (vgl. Phil 3,5; 2Kor 11,22; Röm 11,1). Darüber hinaus kehrt er im Philipperbrief noch besonders heraus, dass er, wie es sich für einen frommen Juden gehört, am achten Tage nach der Geburt beschnitten worden ist. Das ist ein Hinweis auf den religiösen Ernst seines Elternhauses, sagt freilich nichts darüber, wo dieses Elternhaus stand. Schließlich erfahren wir hier noch aus eigener Feder des Paulus, dass er Pharisäer war (Phil 3,5).

Dieser kurze Überblick zeigt: Paulus hatte offenbar relativ selten Veranlassung, seinen Gemeinden etwas über seine Herkunft mitzuteilen, jedenfalls, was geographische, chronologische oder familiäre Details angeht. Eine zusammenhängende, in sich geschlossene Lebensbeschreibung gibt er nirgends, auch nicht in Gal 1–2, und so bleiben viele Fragen nach seiner Biographie in den Paulusbriefen ohne Antwort: Wo wurde er geboren und wann? Wo wuchs er auf? Was war seine Muttersprache? Wo bekam er eine Ausbildung und was für eine? Welchen Beruf hat er erlernt und wann und wo hat er ihn ausgeübt? Und selbst das, was Paulus erwähnt, steht jeweils in unmittelbarer Beziehung zu den aktuellen Anliegen der Briefe und ist von ihnen her und auf sie hin gestaltet. Auch und gerade als Primärquelle sind die Paulusbriefe also deutlich subjektive und zudem noch mehr oder weniger zufällige autobiographische Zeugnisse.

Die Apostelgeschichte zeichnet dagegen ein geschlossenes Paulusbild, auch im Blick auf seine Herkunft. Und sie legt es auch noch Paulus selbst in den Mund. Im Rahmen seiner Verteidigungsreden nach der Verhaftung in Jerusalem hat Paulus zweimal Gelegenheit, seinen Lebensweg darzustellen (Apg 22,3–5; 26,4–11). In diesem Zusammenhang erfahren wir auch seinen Geburtsort: Tarsus in Zilizien (Kleinasien). Wir hören hier freilich auch, dass Paulus offenbar schon als Kind nach Jerusalem kam, wo er aufwuchs und eine Erziehung bei dem berühmten Rabbi Gamaliel (I.) genoss. Weitere Einzelheiten ergeben sich aus anderen Erzählzusammenhängen der Apostelgeschichte: Schon die Eltern des Paulus waren Pharisäer (23,6). In Jerusalem hatte er Verwandte (23,6.16). Von seinen Eltern hatte er sowohl das

tarsische als auch das römische Bürgerrecht ererbt (21,39; 22,25-29). Von Beruf war er Zeltmacher (18,3).

Nichts von all diesen Informationen widerspricht dem Wortlaut der Paulusbriefe. Aber alles passt auch besonders gut zur Aussageabsicht der Apostelgeschichte, die eine Darstellung der Wirksamkeit des Paulus aus dem Abstand mehrerer Jahrzehnte gibt. Die Apostelgeschichte hat ja den Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom zum Thema, von den Juden zu den Heiden. An wem könnte man diesen Weg erzählerisch besser darstellen als an einem frommen Juden, der in Jerusalem die höchsten Werte des Judentums kennen gelernt hatte, nach seiner Bekehrung sich aber auf den Weg machte, das ganze Imperium bis hin zu seiner Hauptstadt für den Christusglauben zu erobern? Ist also die Verwurzelung des Paulus im Judentum Jerusalems vielleicht eine literarische Fiktion des Autors der Apostelgeschichte, zumal sie ja durch Paulus selbst offenbar nirgendwo ausdrücklich bestätigt wird? Jedenfalls kann auch die geschlossene Paulusdarstellung der Apostelgeschichte nicht ohne kritische Rückfragen als Zeugnis für die Herkunft des Paulus verwendet werden.

Angesichts dieser Quellenlage spitzt sich die Diskussion um die Herkunft des Paulus im Grunde auf zwei biographische Kernfragen zu: 1. Wo bekam Paulus die entscheidenden geistigen Impulse, in Tarsus in Kleinasien oder in Jerusalem im Land Israel? 2. Was bedeutet es, dass Paulus sowohl nach seinem eigenen Zeugnis als auch nach dem der Apostelgeschichte Pharisäer war? Aber hinter solchen biographischen Einzelfragen verbirgt sich eine sehr viel weitergehende, grundsätzliche Problematik der Einordnung des Paulus in das Judentum seiner Zeit: Hinter dem Problem Tarsus oder Jerusalem steht letztlich ja die Frage: Gehört der «vorchristliche» Paulus in die Mitte jüdischen Glaubens und Lebens seiner Zeit oder stand er eher am Rande? Jerusalem mit seinem Tempel, seiner Bedeutung in der biblischen Überlieferung und seiner Rolle in der jüdischen Geschichte war zweifellos ein Haftpunkt für religiöse Überzeugungen bei allen Gruppen und Strömungen des Judentums zur Zeit des Paulus. Tarsus dagegen war eines von vielen Zentren der jüdischen Diaspora, Ausdruck der Zerstreuung des Volkes Israel, Ergebnis geschichtlicher Katastrophen, ja, womöglich des Gerichts Gottes über sein Volk. Erst am Ende der Zeiten würde Gott die Zerstreuten Israels wieder in Jerusalem sammeln. Bis dahin hatten sich die Juden in der Diaspora in einer oft feindlichen, heidnischen Umgebung zurechtzufinden. Sie konnten das nur, wenn sie sich in ihrer Lebensweise und Kultur, aber eben auch in ihrem Glauben wenigstens ein Stück weit an die überlegene hellenistisch-römische Kultur anpassten. Dass sie dafür sogar die Bibel in die Sprache ihrer Umwelt übersetzen mussten, offenbar weil sie deren ursprüngliche Sprache, das Hebräische, gar nicht mehr verstanden, kann als ein äußeres Zeichen solcher notwendigen Anpassung angesehen werden.

Ist also Tarsus mit seiner hellenistisch-jüdischen Diasporagemeinde eher eine Randzone des Judentums, wo die Grenzen zur nichtjüdischen Umwelt schon fließend geworden sind. Hat man wahres, «reines» Judentum vor allem in Jerusalem zu suchen? Die Erforschung des Frühjudentums hat in den letzten Jahrzehnten freilich zu ganz anderen Ergebnissen geführt. Einerseits wurde deutlich, dass das Judentum in Jerusalem und im Land Israel zur Zeit des Paulus keineswegs normativ festgelegt war. Gerade in Jerusalem gab es schärfste Konflikte zwischen ganz verschiedenen Gruppen, die je für sich beanspruchten, das «wahre» Israel zu repräsentieren. Auch die geistige Bewegung des Hellenismus hatte um Judäa keinen Bogen gemacht, weder in Politik, Wirtschaft und Kultur noch auf dem Gebiet der Religion. Nur ein Indiz dafür: Der weitaus größte Teil der in Israel ausgegrabenen Inschriften aus dem 1. Jh. n. Chr., doch wohl ein Ausdruck religiöser Identität, wurde in Griechisch verfasst, nicht etwa in Hebräisch!

Andererseits hat sich gezeigt, dass auch Juden in der Diaspora bei aller nötigen Anpassung an Lebens- und Kulturformen der hellenistischen Umwelt ihre jüdische Identität keineswegs aufgeben mussten. Persönliche Verbindungen nach Jerusalem waren ein wichtiges Merkmal dieser Identität. So war es den Diasporagemeinden von den römischen Behörden ausdrücklich gestattet worden, zur Aufrechterhaltung des Tempelkults regelmäßig Gelder nach Jerusalem zu überweisen. Viele Juden aus der Diaspora versuchten auch, wenigstens einmal im Leben selbst nach Jerusalem zu pilgern, um bei einem der Wallfahrtsfeste im Tempel zu opfern. Wer es sich leisten konnte, verbrachte auch seinen Lebensabend in der heiligen Stadt.

Die Frage: Tarsus oder Jerusalem, bedeutet also hinsichtlich der Wahrung jüdischer Identität keine Alternative. Was Paulus von den Leitvorstellungen seiner Herkunft und Erziehung sagt und was auch die Apostelgeschichte darüber erkennen lässt, nämlich der konsequente Einsatz für die Überlieferungen Israels und für den Schutz vor ihren Feinden und Verächtern, das war in Tarsus wie auch in Jerusalem gleichermaßen möglich und nötig.

Bleibt die Frage nach Paulus, dem Pharisäer. Nun gehört es zu den schwierigsten Problemen der gegenwärtigen judaistischen Forschung, sichere Aussagen über das Erscheinungsbild, die Ziele und die geistigen Grundlagen der pharisäischen Bewegung vor 70 n. Chr. zu treffen. Das Pharisäerbild ist weitgehend geprägt durch die Aussageabsicht der jeweiligen Quellen. In der rabbinischen Literatur werden sie als Vorläufer der eigenen Bewegung idealisiert, und ihre Lehre und Praxis wird folglich rabbinischen Prinzipien angepasst. Wer dieses Pharisäerbild auf die Situation des 1. Jh. zurückprojiziert, übersieht, dass die rabbinischen Quellen erst seit Ende des 2. Jh. n. Chr. systematisch zusammengestellt worden sind. Die Rabbinen beanspruchten zwar für sich, die wahren Erben der Tora des Mose vom Sinai her zu sein. Ihre Bewegung kann aber nicht einfach mit der pharisäischen in eins gesetzt werden.

Oder es wird das negative Bild der Pharisäer vorausgesetzt, das die neutestamentlichen Evangelien zeichnen. Aber auch hier besteht die Gefahr des Anachronismus. Die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und den Pharisäern, in denen die Pharisäer oft besonders schlecht wegkommen (Stichwort «Heuchler»), sind sicher erst nach der Tempelzerstörung literarisch gestaltet worden. Darin spiegeln sich offenbar auch aktuelle Auseinandersetzungen zwischen Jesusanhängern und jüdischen Gruppen. Auch ein solches Pharisäerbild kann also nicht einfach dafür herangezogen werden, das Typische der Pharisäer vor der Tempelzerstörung herauszuarbeiten. Dass im übrigen selbst die Pharisäerdarstellung der Evangelien z.T. durchaus differenziert ist, wird dabei meist übersehen. In der Passionsgeschichte nach Markus treten sie z.B. als Gegner Jesu gar nicht in Erscheinung, und bei Lukas erscheinen sie gelegentlich sogar in einem freundlichen Verhältnis zu Jesus.

Schließlich gibt es noch eine Reihe von Berichten und Zeugnissen über die Pharisäer bei dem jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus. Aber auch seine Pharisäerdarstellung ist nicht frei von offenen oder verdeckten Aussageinteressen des Autors. Auch Josephus hat seine Werke erst in den Jahrzehnten nach dem Jüdischen Krieg verfasst, und zwar als Kriegsgefangener und später freigelassener Sklave des Kaiserhauses in Rom.

Angesichts dieser Quellenlage scheint es kaum möglich, zu sagen, was ein Pharisäer zur Zeit des Paulus dachte, machte oder wollte, vor allem wenn man nur nach dem fragt, was ihn von anderen Juden seiner Zeit unterschied. Diese Frage dürfte ohnehin nicht sehr weit führen. Vielmehr sollte man die pharisäische Bewegung im größeren Zusammenhang der Bemühung um Treue zur Tora im Frühjudentum sehen. Solches Bemühen zeichnete die meisten jüdischen Gruppen zur Zeit des Paulus aus. In gewisser Weise kann man auch die Jesusbewegung in diesen Zusammenhang einordnen. Jedenfalls können die Pharisäer keinesfalls als sektenhafte Randerscheinung im Frühjudentum angesehen werden. Vielmehr standen sie mitten in den Diskussionen und Disputen um das rechte Toraverständnis und den rechten Toragehorsam, und mit ihnen auch der Pharisäer Paulus.

Damit ergeben sich auf beide Fragen nach der Herkunft des Paulus ähnliche Antworten: Ob in Tarsus oder Jerusalem, in jedem Fall ging es Paulus darum, den Willen Gottes, den er in der lebendigen Überlieferung der Tora niedergelegt fand, mit allem Ernst zu erfüllen. Gerade als Pharisäer stand er in diesem Bemühen nicht allein, sondern in vielfältigem Kontakt und Austausch mit anderen jüdischen Gruppen. Weder wegen seines Geburtsortes noch wegen seiner Mitgliedschaft bei den Pharisäern lässt sich Paulus an den Rand des Judentums seiner Zeit drängen. Innerhalb der vielfältigen jüdischen Strömungen stand er nicht irgendwo am Rande, sondern mitten im Zentrum, gewissermaßen in der Strommitte. Freilich ist gerade dieses Zentrum,

die Mitte jüdischen Lebens und Glaubens zur Zeit des Paulus, weder geographisch noch theologisch eindeutig definierbar. Jedenfalls entbrennt nach allem, was wir vom Frühjudentum wissen, darum immer wieder, und im 1. Jh. n. Chr. ganz besonders, heftiger Streit. In der Lebensgeschichte des Paulus haben sich verschiedene Aspekte solcher Auseinandersetzungen um das rechte Erkennen des Gotteswillens wie in einem Brennglas gesammelt.

Dass Paulus nach seiner Berufung dann noch einmal ganz eigene und auch andere Wege ging als viele seiner jüdischen Zeitgenossen, eröffnet zweifellos ein neues Kapitel seiner Biographie, das an dieser Stelle nicht mehr geschrieben werden soll. Aber auch dieses neue Kapitel und die neuen Wege, die er hier suchte und fand, waren jedenfalls seinem Selbstverständnis nach nicht Wege heraus aus dem Judentum seiner Zeit und schon gar nicht Wege seines Abschieds von Israel. Vielmehr war Paulus fest davon überzeugt und blieb es bis zum Ende seines Lebensweges, seinen Gott, den Gott Israels, als den Vater des gekreuzigten und Auferstandenen Jesus Christus erst wirklich und richtig erkannt zu haben.

LITERATUR

Neuere Paulus-Bücher

- Jürgen Becker, Paulus. Der Apostel der Völker, UTB 2014, Tübingen ³1998
 Joachim Gnllka, Paulus von Tarsus. Apostel und Zeuge, Freiburg u.a. 1996
 Eduard Lohse, Paulus. Eine Biographie, München 1996
 Eckart Reinmuth, Paulus. Gott neu denken, Leipzig 2004
 E. P. Sanders, Paulus. Eine Einführung, RUB 9365, Stuttgart 1995
 Udo Schnelle, Paulus. Leben und Denken, Berlin/New York 2003

Zur jüdischen Biographie des Paulus

- Klaus Haacker, Paulus. Der Werdegang eines Apostels, SBS 171, Stuttgart 1997
 Martin Hengel, Der vorchristliche Paulus, in: derselbe/Ulrich Heckel (Hgg.), Paulus und das antike Judentum, WUNT 58, Tübingen 1991, 177-291
 Jörg Frey, Das Judentum des Paulus, in: Oda Wischmeyer (Hg.), Paulus. Leben – Umwelt – Werk – Briefe, UTB 2767, Tübingen/Basel 2006, 5-43

Zum Frühjudentum

- Martin Hengel, Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr., WUNT 10, Tübingen ³1988
 Johann Maier, Geschichte des Judentums im Altertum. Grundzüge, Darmstadt ²1989
 ders., Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des zweiten Tempels, NEB.Erg.-Bd. AT 3, Würzburg 1990
 Günter Stemberger, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, SBS 144, Stuttgart 1991
 Michael Tilly, So lebten Jesu Zeitgenossen. Alltag und Frömmigkeit im antiken Judentum, Mainz 1997

Eigene Arbeiten zu Paulus

Heidenapostel aus Israel. Die jüdische Identität des Paulus nach ihrer Darstellung in seinen Briefen, WUNT 62, Tübingen 1992

«Judentum» und «Christentum» bei Paulus und Ignatius von Antiochien, ZNW 85, 1994, 218-233

Jesus Christus und der eine Gott Israels. Zum christologischen Gottesglauben in den Paulusbriefen, FuH 34, 1995, 10-29

Identität und Interaktion. Zur Situation paulinischer Gemeinden im Ausstrahlungsfeld des Diasporajudentums, in: Joachim Mehlhausen (Hg.), Pluralismus und Identität, VWGTh 8, Gütersloh 1995, 339-359

Tora ohne Tempel. Paulus und der Jakobusbrief im Zusammenhang frühjüdischer Torarezeption für die Diaspora, in: Beate Ego, Armin Lange, Peter Pilhofer (Hgg.), Gemeinde ohne Tempel – Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalemer Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum, WUNT 118, Tübingen 1999, 427-460

Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion, in: Thomas Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der «Gemeinsamen Erklärung» von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund, QD 180, Freiburg u.a. 1999, 106-130

Die Paulusbriefsammlung, in: Karl-Wilhelm Niebuhr (Hg.), Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung, UTB 2108, Göttingen 32008, 196-293

Offene Fragen zur Gesetzespraxis bei Paulus und seinen Gemeinden (Sabbat, Speisegebote, Beschneidung), BThZ 25, 2008, 16-51

Rechtfertigung – der einzige Weg zum Heil? Zur Stellung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der Soteriologie des Neuen Testaments, ThG 52, 2009, 2-15



THOMAS SÖDING · BOCHUM

«ICH LEBE, ABER NICHT ICH, ...» (Gal 2,19)

Die theologische Physiognomie des Paulus

1. *Der Kleine*

Er ist «Paulus», der «Kleine», wie sein Name auf Lateinisch heißt. *Nomen est omen*: Ein strahlender Held war er nicht, und doch hatte er eine große Ausstrahlung, die manche geblendet, viele aber angezogen hat. Die älteste Beschreibung seiner Physiognomie ist apokryph. Sie steht in den Thekla-Akten, wo er, der Förderer frommer Frauen, mit den Augen eines Neugierigen portraitiert wird, der ihn auf der Königsstraße von Ikonium erwartet und nur die Beschreibung des Apostels durch seinen Schüler Titus im Kopf hat: «Er sah aber Paulus kommen, einen Mann, klein von Gestalt, mit kahlem Kopf und krummen Beinen, in edler Haltung, mit zusammengewachsenen Augenbrauen, die Nase etwas vorspringend, voller Anmut; denn bald erschien er wie ein Mensch, bald hatte er eines Engels Antlitz» (*Acta Theclae* 3)¹. So hat man ihn sich Ende des 2. Jahrhunderts vorgestellt – vielleicht, weil man durch Personaltraditionen ein ungefähres Bild im Kopf hatte, vor allem aber, weil man sich aufgrund seiner Selbstzeugnisse in seinen Briefen ein Bild von ihm gemacht und einen jüdischen Sokrates portraitiert hat.²

Was er selbst über sich, seinen Körper und seinen Geist, geschrieben hat, ist betörend und verstörend: Er trage die Stigmata Christi an seinem Leib (Gal 6,16); er lebe so, dass er das Sterben Jesu darstelle (2Kor 4,14), und wolle so sterben, dass er vom Leben Jesu eingeholt werde (Phil 1,19-26); ein «Stachel» stecke ihm «im Fleisch», gestochen von einem «Engel Satans» (2Kor 12,7); oft habe er Niederlagen einstecken müssen, sei er verhaftet und gefoltert worden, habe Schiffbruch erlitten (2Kor 11,25-28); ein beeindruckender Briefschreiber sei er zwar gewesen, aber ein Schwächling in der körperlichen Erscheinung (2Kor 10,10) und ein notorischer Stümper im Reden (2Kor 11,6).

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum seit 2008, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und verschiedener kirchlicher Gremien, darunter der Internationalen Theologenkommission, Forschungsschwerpunkte: Evangelien, Paulus, Ökumene.

Es wird nicht viel leichter, wenn dieser Apostel von sich wie von einem anderen schreibt, dass er «bis in den dritten Himmel» entrückt worden sei, «ins Paradies», und dort «Worte gehört» habe, über die er nicht sprechen könne (2Kor 12,2ff.). Eine Nahtoderfahrung? Eine mystische Verzückung? Die Fragen angesichts der paulinischen Theologie und Biographie hören nicht auf: Woher der Hass des Pharisäers auf das Christentum? Weshalb die Befriedigung beim Martyrium des Stephanus? Warum die Wende vor Damaskus? Wo die Quelle seiner Intelligenz und Spiritualität? Wie der ungeheure Einsatz für die Mission? Wozu das Martyrium?

Er selbst ist diesen Fragen nicht ausgewichen, sondern hat sich ihnen gestellt³ – mit einer Intensität und Leidenschaft, mit einer Selbstkritik und Zuversicht, die ihresgleichen sucht. Teils ist er von anderen gezwungen worden, Farbe zu bekennen; teils ist er aus eigenem Antrieb den prägenden Erfahrungen seines Lebens auf den Grund gegangen. Wer eine Psychologie des Urchristentums schreiben will, findet an seinen Briefen den stärksten Anhalt⁴; die Psychologie wird aber sofort zu einer Theologie, weil Paulus sein Ich, seinen Leib, seinen Geist, seine Seele und die der anderen Menschen (1Thess 5,23) im Horizont der Gotteserfahrung Israels und Jesu betrachtet, die für ihn vor Damaskus zum Ereignis geworden ist. Umgekehrt bekommt es jede Rekonstruktion der paulinischen Theologie⁵ sofort mit dem Bild des Menschen zu tun, aber auch mit den Strukturen der Gesellschaft, mit der Sendung der Kirche und den Aufgaben des Staates, zentral aber mit Glaube, Liebe und Hoffnung; denn die Gottesfrage ist ihm zur Glaubensfrage und zur Lebensfrage geworden. Paulus ist ein Mensch mit einer Biographie, einer Botschaft, einem Charisma – alles zusammen, in äußersten Widersprüchen und harten Brüchen, aber seltener Klarheit und äußerster Dynamik.

2. Der letzte Apostel

Seinen Dienst als Apostel hat Paulus von der ebenso körperbetonten wie psychologischen Reflexion seiner Biographie nicht ausgenommen. Im Ersten Korintherbrief verbindet er das Selbstbewusstsein dessen, der das Evangelium nach Korinth gebracht (1Kor 15,1ff.) und dort die Kirche gegründet hat (1Kor 3,10-17), mit der Demut dessen, der zum Verfolger der Kirche geworden und gegen jede Erwartung zum Apostel berufen worden ist.⁶

a) Die Erwählung des Unwürdigen

Paulus erinnert daran, dass Jesus Christus nach seiner Auferstehung «Kephas und den Zwölf erschienen» sei (1Kor 15,5). Diese österliche Erscheinung ist für Paulus ein Akt der Kirchengründung, weil sie die Sendung der Apo-

stel umfasst: Simon wird bei seinem Berufungsnamen genannt, Fels der Kirche zu sein, und die «Zwölf» – unabhängig vom Geschick des Judas – bilden jene Größe, die Jesu Anspruch auf Israel darstellt.⁷ Es folgt eine Liste von Zeugen der Auferstehung, die zu Aposteln berufen worden sind (1Kor 15,5ff.). Diese Liste endet mit der Notiz: «Danach erschien er Jakobus, danach den Aposteln allen» (1Kor 15,7). Eine kirchengründende Ostererscheinung kann es jetzt eigentlich nicht mehr geben. Dennoch wird Paulus berufen.

Er ist die Ausnahme, welche die Regel bestätigt: «Als letztem aber von allen, gleichsam der Sturzgeburt, erschien er auch mir. Denn ich bin der geringste der Apostel, der ich nicht wert bin, Apostel zu heißen, weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe. Doch durch Gottes Gnade bin ich, der ich bin, und seine Gnade ist bei mir nicht leer geworden, sondern mehr als alle anderen habe ich mich bemüht – aber nicht ich, sondern die Gnade Gottes mit mir» (1Kor 15,8ff.). So wie Petrus der erste der Apostel ist⁸, so Paulus der letzte. Das Gefälle von Petrus zu Paulus ist stark und erklärt das – von Teilen der Exegese weit unterschätzte – Interesse des Paulus, eine Verständigung mit Petrus herbeizuführen, auch wenn es Auseinandersetzungen kostet (Gal 1,18; 2,1–21; 1Kor 1,22; 3,22; 9,5; 15,5).⁹

Die Kehrseite ist allerdings eine enorme Aufwertung des Paulus: als Ausnahme von der Regel, als Wunder der Gnade Gottes, als «letzter» Apostel, nach dem es definitiv keinen weiteren Apostel im strengen Sinn des Wortes mehr geben wird.¹⁰ Dieser letzte ist einerseits der «geringste» Apostel, der es «nicht wert ist, Apostel zu heißen», weil er «die Kirche Gottes» verfolgt hat (1Kor 15,9); tatsächlich ist er als Apostel zu seiner Zeit von vielen nicht akzeptiert worden; der Galaterbrief und der Zweite Korintherbrief sind deshalb geschrieben worden. Aber andererseits ist er als «der letzte der Apostel» – fast – so privilegiert wie der erste; er bleibt Apostel allein durch Gottes Gnade, die «mit» ihm so wirkt, dass er der erfolgreichste aller Glaubensboten der Frühzeit ist, wie er selbst weiß und schreibt.

b) Der Schatz in irdenen Gefäßen

Das Problem des paulinischen Apostolates ist die dunkle Vergangenheit des Christenverfolgers, aber auch die kreuzestheologische Prägung seiner Verkündigung. Beides ist außerhalb wie innerhalb der Kirche auf Unverständnis und Ablehnung gestoßen. Das ist nicht anders zu erwarten, wenn das Kreuz ein skandalöser Unsinn ist (1Kor 1,18–25). Die Korintherbriefe sind bewegende Zeugnisse, wie Paulus der Kritik nicht ausgewichen ist, sondern standgehalten hat und durch die Auseinandersetzung mit ihr weitergekommen ist. Für seinen apostolischen Dienst ist es wesentlich, dass er sich in seiner Lebensführung und seinem Verkündigungsstil ganz von dem prägen

lässt, den er verkündet: vom gekreuzigten und auferweckten Jesus Christus. Das ist nicht nur ein Gebot der Ehrlichkeit, sondern Ausdruck seiner Teilhabe am Versöhnungswerk Gottes, das, weil es auf Menschlichkeit setzt, berufene Menschen in Dienst nimmt, mit ihrem Wort und ihrer Person unter den Menschen für Gott einzutreten. Der Apostel ist «Botschafter für Christus»; er bittet und mahnt «an Christi statt: Lasst euch mit Gott versöhnen», weil «Gott es ist, der durch uns spricht» (2Kor 5,20).

Darin ist eine Dialektik von Stärke und Schwäche angelegt, die der Apostel tief durchleuchtet. «Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit das Übermaß der Kraft von Gott sei und nicht aus uns» (2Kor 4,7). Der Schatz ist das Evangelium – nicht nur als Verkündigung und Lehre, sondern als Ausdruck der Gegenwart Jesu Christi, der für die Rettung der Menschen durch Gott eintritt. Die tönernen und deshalb, mögen sie auch kunstvoll sein, zerbrechlichen Gefäße sind die geschichtlichen Bedingungen und menschlichen Voraussetzungen, unter denen das Evangelium verkündet wird: körperliche Gebrechen, rhetorische Unzulänglichkeiten, wirtschaftliche Krisen, Verkehrsprobleme, menschliche Fehler, Grenzen des Verstandes, Schwächen der Moral. Sie alle behindern die Mitteilung des Evangeliums, wie Paulus aus eigener Erfahrung weiß. Aber sie sind nicht der Preis, den Gott bezahlen muss, um sich Menschen verständlich machen zu können, sie sind auch nicht der Schatten, den das Evangelium wirft, um glänzen zu können; sie sind der Ort, da Gott zu finden ist, weil er sich durch Jesus in die Niedrigkeit der menschlichen Existenz und sogar in den Sumpf der Sünde und den Abgrund des Todes begeben hat.

c) *Starke Schwäche*

Klein oder groß zu sein, erster oder letzter, stark oder schwach – Paulus sieht nicht nur Gegensätze, sondern dialektische Zusammenhänge, die er in der Ekklesiologie und Apostolatstheologie ausweist. Mit existentieller Leidenschaft geschieht das in der «Narrenrede» des Zweiten Korintherbriefes (2Kor 11,16 – 12,13). Bezogen auf seinen Aposteldienst sagt Paulus: «Wenn ich schwach bin, bin ich stark» (2Kor 12,22). Das Wort entspricht dem der irdenen Gefäße, die den unvergänglichen Schatz des Evangeliums bergen. Damit deutlich wird, dass «der Überfluss der Kraft von Gott sei und nicht aus uns», darf der Apostel seine Schwächen nicht überspielen, sondern muss und kann sie zugeben. «Schwach» zu sein, ist aber nicht nur ein Geschick, das es zu tragen, sondern auch eine Aufgabe, die es zu lösen gilt. Paulus muss seine starke Persönlichkeit, seine starken Ideen, seine starken Kräfte relativieren, er muss zu seinen Fehlern stehen, er muss den dunklen Seiten seines Lebens ins Auge sehen, weil er nur so die Kraft Gottes zur Geltung bringen kann – die freilich nicht auf der Demütigung des Menschen beruht, weil sie

des Kontrastes zur irdischen Schwäche bedürfte, sondern auf seiner Begnadigung und Rechtfertigung, weil Gott durch Jesus Christus Anteil am menschlichen Leben und Sterben nimmt. Paulus wird seinem hohen Grundsatz vielleicht nicht immer gerecht, aber überall dort, wo er das Lob Gottes singt und Jesus Christus verkündet und sich in die Glaubenstraditionen der Urgemeinde einordnet und auf die Charismen der Gemeinde, auf den Dienst seiner Mitarbeiter setzt und nicht seine eigene Person in den Vordergrund rückt, sondern seinen Ruhm auf Gottes Gnade und die Mitarbeit der Gemeinden zurückführt.

Die Begründung für die Dialektik von Stärke und Schwäche liefert Jesus Christus selbst. Denn er spielt seine ganze Macht in der Ohnmacht des Kreuzes aus, weil sie hier seine Hingabe vollendet; und seine Ohnmacht ist voller Kraft, weil sie nicht auf Gewalt, sondern auf Gewaltlosigkeit und Leidensfähigkeit beruht. Paulus verbindet sich als Apostel mit diesem gekreuzigten und auferweckten Christus: «Ihr sucht ja einen Beweis, dass in mir Christus spricht, der zu euch nicht schwach ist, sondern in euch stark. Und da er gekreuzigt wurde aus Schwäche, lebt er doch aus Gottes Kraft. Mithin sind auch wir schwach in ihm, werden aber mit ihm leben aus Gottes Kraft zu euch» (2Kor 13,3f.)

3. Das gekreuzigte Ich

Paulus ist – nach Jesus – einer der ersten Menschen, die mit Emphase «Ich» gesagt haben. Um seine Rechtfertigungsbotschaft zu verifizieren, bringt er sein Ich ins Spiel: «Durch das Gesetz bin ich dem Gesetz gestorben, damit ich für Gott lebe. Mit Christus bin ich gekreuzigt, und ich lebe, doch nicht ich – in mir lebt Christus. Der ich nun im Fleische lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich dahingegeben hat» (Gal 2,19f.).¹¹ Das «Ich» dieser Aussage ist zu einhundert Prozent das des Apostels – aber zu ebenso einhundert Prozent transparent für alle Gläubigen.

a) Der Tod des Sünders

Was Paulus über dieses sein Ich sagt, ist äußerst komprimiert, aber weitreichend und tief sinnig. Er wird den ganzen Brief brauchen, um den Sinn zu erschließen. Er ist «gestorben», weil sein altes Ich durch ein neues Ich abgelöst worden ist: Die große Wende seines Lebens vor Damaskus hat ihn von Grund auf verändert. Ohne diesen Bruch hätte er sein Ich nicht so intensiv erfahren und nicht so genau reflektiert, wie er es in seinen Briefen immer wieder tut: vor der Öffentlichkeit der Gemeinde, vor dem Forum der ganzen Kirche, vor den Augen der Welt bis heute.

Was ihm jedoch ganz persönlich widerfahren ist, macht in seinen Augen paradigmatisch deutlich, was in jedem Menschen vor sich geht, der zum Glauben findet. Er ist «durch das Gesetz» gestorben, denn das Gesetz, das Segen und Fluch nach Tun und Lassen, Befolgen und Übertreten verteilt (Dtn 30,15–20), hat ihn, den Sünder, mit dem Tod bestraft (Dtn 27,26; Gal 3,10); denn mag er auch sich selbst ohne Heuchelei testieren können, dass er «untadelig nach der Gerechtigkeit im Gesetz» gewesen sei (Phil 3,6), hat es ihn doch nicht davor bewahrt, sondern auf verhängnisvolle Weise motiviert, im Namen Gottes Gewalt gegen andere auszuüben; der Tod aber, den er stirbt, ist der Sold, den die Sünde zahlt (Röm 6,23): die Zerstörung der Beziehung zu Gott und zu den anderen Menschen. «Dem Gesetz» ist er insofern gestorben, als er nicht mehr unter dem Fluch steht, den Gottes heiliges Gesetz verhängt (vgl. Röm 7,1–6). Deshalb lebt er «für Gott» – so wie nach Röm 6 alle Gläubigen nach Christi Vorbild ihr Leben führen.

Der Tod aber, den er «durch das Gesetz» stirbt, so dass er dem Fluch entkommt, den es nach Gottes heiligem Willen verhängt, ist kein Schicksal, sondern ein Ereignis: seine Begegnung mit Gott in Jesus Christus, die ihn radikal neu von Gott, von sich selbst und von den Menschen hat denken lassen. Diesen Tod ist er nicht allein, sondern «mit» Jesus gestorben. Denn Jesus ist für ihn gestorben: am Holz des Kreuzes, wo er stellvertretend den Fluch des Gesetzes auf sich genommen hat (Gal 3,13f.). Dass Paulus «durch das Gesetz» gestorben ist, führt ihn deshalb zu neuem Leben, weil Jesus diesen Tod für ihn gestorben ist: als Gekreuzigter den das Gesetz verflucht (Dtn 21,23). Und der Tod, den Jesus für ihn am Kreuz gestorben ist, ist ein Tod, den das Gesetz verhängt, weil es «heilig» ist (Röm 7,12), da es die Sünde verurteilt.

Deshalb kann Paulus sagen, er sei «mit» Jesus Christus «gekreuzigt» worden – so wie er, nicht ganz so hart, allen Getauften schreibt, was in der Osternacht verkündet wird: «Wisst ihr nicht, dass wir alle, die wir auf Christus Jesus getauft sind, auf seinen Tod getauft sind? Wir sind also mit ihm begraben durch die Taufe auf den Tod, damit, so wie Christus auferweckt worden ist von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, auch wir in der Neuheit des Lebens wandeln werden» (Röm 6,3f.).¹² Der Kreuzestod ist mit Schmerz und Schande verbunden – wie der Apostel sie noch und noch erfahren hat, auch wenn ihm, dem römischen Bürger, der Überlieferung zufolge in seinem Martyrium die grässliche Kreuzigung erspart geblieben und er stattdessen mit dem Schwert hingerichtet worden ist.

b) Das Leben des Gekreuzigten

Entscheidend ist: Obwohl gekreuzigt, lebt Paulus. Mehr noch: Weil gekreuzigt, lebt er neu. Sein Ich hat er gewonnen, weil er es verloren hat. Das

berührt sich eng mit dem Jesuswort: «Wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, wird es retten» (Mk 8,35 parr.; vgl. Mt 16,25; Lk 17,33; Joh 12,25). Allerdings ist die Perspektive verschoben; denn während Jesus von der Kreuzesnachfolge seiner Jünger spricht, redet Paulus von der Überwindung dessen, der den Gekreuzigten verfolgt hat.

Paulus entdeckt allerdings, dass durch den Tod, den er «mit» dem Gekreuzigten gestorben ist, weil der für ihn gestorben ist, sein «Ich» neu geschaffen ist. Er hat sich selbst verloren, um sich neu zu gewinnen; er wurde sich selbst genommen, damit er sich selbst neu empfangen. Hätte Paulus nicht bejaht, was an ihm, mit ihm und für ihn geschehen ist, es wäre nicht sein neues Ich geworden; und dieses neue «Ich» wäre nicht sein «Ich», sondern irgend etwas anderes, wenn vor Damaskus ein Zerstörungswerk in Gang gesetzt worden wäre; es ist aber, wie Paulus es gedeutet hat, eine Befreiung gewesen: Er ist er selbst geworden.

Er ist aber nicht mehr derselbe wie vorher. Es haben sich nicht nur seine religiösen Auffassungen, seine Handlungsweisen und Einstellungen geändert – er selbst hat sich gewandelt. Paulus ist so sehr er selbst geworden, dass er sein Ich nicht mehr von sich selbst abhängig macht, sondern in Zusammenhängen sieht, denen er sich zuvor verschlossen hat. Deshalb die Paradoxie: «Ich lebe, aber nicht ich». Paulus erkennt an seiner eigenen Biographie, was er später den Römern schreiben wird: «Unser keiner lebt sich selbst, unser keiner stirbt sich selbst: Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn; ob wir leben, ob wir sterben – wir sind des Herrn» (Röm 14,7f.).

Zum «Ich» eines Mensch, wie Paulus es sieht, gehört wesentlich seine Beziehung zu anderen Menschen und zur Welt, aber auch zu Gott. Diese Gottesbeziehung hat sich vor Damaskus geändert – und deshalb sein gesamtes Leben. «In mir lebt Christus» ist die genaue Beschreibung seiner neuen Identität – so wie er den Römern schreiben können, dass Christus (Röm 8,10) und der Geist Gottes «in» ihnen ist (Röm 8,9.11), die sie ihrerseits «in Christus sind und «im Geist Abba» rufen (Röm 8,15). Dass Christus «in» ihm und in den Christen lebt, setzt zweierlei voraus: dass er seinerseits lebt, auferstanden von den Toten, und dass er von Gott aus für die Gläubigen eintritt (Röm 8,34). Dies geschieht zwar für alle Menschen, kommt er nur bei denjenigen an, die ihn ihrerseits für sich eintreten lassen; das aber sind die Glaubenden.

Deshalb kann Paulus sagen, dass er sein Leben, das er «im Fleisch» führt, «im Glauben» gestaltet. Der Glaube macht sein Leben aus, weil es der Glaube ist, der wahrnimmt und realisieren lässt, dass eines Menschen Gottesverhältnis von Gott selbst in Ordnung gebracht worden ist – durch Jesus Christus. Das ist der Kern der Rechtfertigungsbotschaft, die Paulus in Gal 2,15–21 erstmals erläutert.¹³ Die Verwandlung betrifft sein Leben «im

Fleisch», heißt: auf Erden, wo er nach wie vor ein Jude sein wird, «geboren in Tarsus» (Apg 22,3), nach wie vor sterben wird und nach wie vor einen gut durchtrainierten, enorm leistungsfähigen, aber geplagten und zernarbten Körper hat, der zu unglaublichen Anstrengungen in der Lage ist (1Kor 9,26f.; vgl. Phil 3,12ff.), aber der Vergänglichkeit unterliegt (1Kor 15,42ff.). Wer das leugnet, will die Realität des Lebens nicht wahrhaben, die aber Gottes Schöpfung ist und deshalb den Keim der Erlösung in sich trägt.

4. *Das Du Gottes*

Das «Ich» des Apostels, das seinen Leib, seine Seele, seinen Geist ausmacht, entsteht durch die Begegnung mit einem «Du» – dem Du Gottes in der Person Jesu Christi, der «mich geliebt und sich für mich hingegeben hat» (Gal 2,20). Die Liebe Jesu Christi zu ihm, in der sich die Liebe Gottes ereignet, trägt alles: das Sterben für ihn und mit ihm wie die Auferstehung für ihn und mit ihm. In Gal 2,20 betont Paulus den Tod Jesu, weil er die Lebenswende des Sünders vor Augen hat und den Gemeinden zeigen will, worauf allein sie ihre Hoffnung setzen können.

a) *Die Liebe Christi*

Die Liebe Gottes in der Liebe Christi, auf deren Preis seine Rechtfertigungstheologie im Römerbrief hinausläuft (Röm 8,31-39), hätte Paulus nicht so intensiv erfahren, hätte er sich nicht vor Damaskus als Feind Gottes aufgeführt.¹⁴ Das rechtfertigt sein früheres Verhalten nicht, zeigt aber die Unbedingtheit der Liebe Gottes.

An der Formulierung von Gal 2,20 fallen zwei Aspekte auf: die persönliche Wendung in der 1. Person Singular und die Verbindung der Hingabe mit der Liebe. Beides gehört zusammen. Dass Jesus von Gott in den Tod «hingegeben» wurde (Röm 4,25; 8,35) und dass er sich selbst freiwillig «hingegen» hat (Gal 1,4; vgl. Eph 5,2.25; 1Tim 2,6), ist urchristliche Verkündigung, die in der Verkündigung Jesu selbst wurzelt (Mk 10,45). Paulus greift sie auf und deutet sie aus. Er klärt durch die Korrespondenz, dass Jesus nicht Objekt, sondern Subjekt des göttlichen Heilswillens ist und dass seine Freiheit Gehorsam gegen Gott ist (Röm 5,12-21). Er unterstreicht, dass Gott im Geschehen der Erlösung nicht etwas empfängt, sondern gibt, nämlich das Wertvollste überhaupt: seinen ureigenen Sohn (Röm 8,32). Vor allem führt Paulus die Gabe und das Geben auf das entscheidende Motiv Gottes zurück: die Agape. So wie er andernorts von der versöhnenden Liebe Gottes spricht (Röm 5,1-11), so hier von der Liebe Jesu. Das entspricht der johanneischen Jesustradition, besonders in Verbindung zwischen dem Bild des Guten Hirten (Joh 10) und der Fußwaschung (Joh 13), ist aber in der theologischen Reflexion erst durch Paulus deutlich geworden.

Dass der Apostel in der 1. Person Singular formuliert, ist auf das Motiv der Liebe abgestimmt: Liebe ist immer persönlich. Sie gilt immer einem ganz bestimmten Menschen, oder sie bleibt ein vages Gefühl. Sie ist nicht notwendig exklusiv, aber durch und durch positiv. Von einer solchen Liebe, die er erfahren hat, spricht Paulus. Er weiß, dass er nicht allein geliebt ist. Vielmehr betont er je nach dem Zusammenhang, dass Jesus «für uns» (1Thess 5,10; Röm 5,8; 8,32; vgl. Eph 5,2), «für euch» (1Kor 1,13; 11,24), «für alle» (2Kor 5,14), «für sie» (2Kor 5,15), «für unsere Sünden» (Gal 1,4; 1Kor 15,3), «für» den Schwachen (Röm 14,15; vgl. 1Kor 8,11), «für Gottlose» (Röm 5,6) gestorben ist. Doch in jedem Einzelfall kann ein Mensch sagen: Die Liebe gilt mir ganz persönlich – nicht auf Kosten anderer, sondern mit anderen zusammen, aber doch so, dass es um mich geht, meine Freiheit, meine Identität, mein Leben.

Die Entdeckung des «Ich», die mit der paulinischen Biographie und Theologie untrennbar verbunden ist, setzt die radikale Unterscheidung zwischen Mensch und Gott voraus, aber auch die christologisch begründete Einsicht, dass diese Unterscheidung nicht einen unendlichen Abstand, sondern eine unendliche Nähe zur Folge hat, weil Gott seinen ureigenen Sohn in die Sphäre des Fleisches gesandt hat, um die Sünde dort zu besiegen, wo sie herrscht, und nicht zu besiegen, ohne das Leid der Opfer zu tragen. Zum «Ich» eines jeden Menschen gehört es, von Gott geschaffen zu sein – und zwar so, dass der Keim der Erlösungshoffnung in der Schöpfungsgeschichte gelegt ist, da es nur einen einzigen Gott gibt, der sich selbst treu bleibt. Geliebt zu sein, auch als Feind Gottes und Sünder, ist die überwältigende Erfahrung, die Paulus gemacht hat und die ihn fortan prägt.

Die Liebe Gottes erschafft und formt das «Ich» des Menschen. Das hat erhebliche anthropologische Konsequenzen, die Paulus am eigenen Leibe erfahren und in seinen Briefen dargestellt hat: Die Beziehung zu Gott und zu den anderen Menschen kommt nicht erst nachträglich zum Ich hinzu, sondern bildet sein Lebenselixier. Die Möglichkeiten, die dem «Ich» geschenkt, in der Beziehung zu Gott und zum Nächsten verwirklichen die Freiheit, verstanden als Selbstverwirklichung. Liebe verwandelt. Sie lässt das Ich, sofern es auf sich selbst bezogen ist, sterben, damit es sich neu finde – in der Liebe Gottes. Das ist bei jeder menschlichen Liebe so – um wieviel mehr in Gottes Liebe.

b) Die Liebe zu Gott

Die Liebe Gottes, die Paulus in der Person Jesu Christi und in der Tat seiner Hingabe erfährt, bewegt ihn zu einer Antwort. Es ist die Antwort des Glaubens. Glaube, wie Paulus ihn versteht¹⁵, ist die Wahrnehmung und Bejahung der Liebe Gottes im gekreuzigten und auferstandenen Jesus Christus.

Wer glaubt, ist und bleibt ein Mensch aus Fleisch und Blut. Aber was den Menschen über die Fleischlichkeit hinaushebt, ist für Paulus der Gehorsam gegen das Gesetz und das Hören auf die Stimme der Vernunft, aber in eschatologischer Unbedingtheit allein der Glaube. Denn er reagiert positiv auf das Ereignis Jesu Christi. Deshalb kennzeichnet Paulus sein neues Ich als eine Glaubensexistenz. Dieser Glaube weiß, an wen er sich hält – an das Bild Gottes, das Jesus Christus zeigt (2Kor 4,4). Der Glaube weiß auch, was er glaubt: ist er doch keine dumpfe Ahnung, kein reines Gefühl, sondern eine Erkenntnis, die aussprechen, darstellen, im Zweifel auch begründen kann, was ihr aufgegangen ist. Zwischen beiden wesentlichen Aspekten des Glaubens, dem Bekenntnis und dem Vertrauen, besteht eine untrennbare Beziehung. Was man mit dem Mund bekennt, muss man mit dem Herzen glauben – sonst ist es ein Lippenbekenntnis; und wes das Herz voll ist, des fließt der Mund über.

Als gläubiger Mensch hat Paulus eine intensive Christusfrömmigkeit entwickelt. Jesus ist für ihn nicht nur eine Gestalt der Vergangenheit, sondern der Gegenwart und der Zukunft: Er ist der menschengewordene Davidssohn und der von den Toten auferstandene Gottessohn (Röm 1,3f.); er ist derjenige, der als Retter wiederkommen wird, um die Toten aufzuwecken und die Lebenden mit sich zu führen (1Thess 4,13-18) und ganz Israel zu retten (Röm 11,25f.).

Albert Schweitzer hat von einer «Christusmystik» des Paulus gesprochen¹⁶. Das ist in doppelter Hinsicht problematisch: denn zum einen wird ein Gegensatz zur Rechtfertigungslehre aufgebaut, der nicht überzeugt, weil sie eine starke Glaubenstheologie der Gotteserfahrung und des Gebetslebens voraussetzt, und zum anderen wird der Begriff der Mystik ungeschützt verwendet, insofern er oft mit einer Auflösung der Individualität verbunden wird, während Paulus ja gerade die Stärke des Ich betont. Aber richtig ist die Beobachtung, wie heiß die Christusliebe des Apostels, wie tief der Wunsch nach Gemeinschaft mit dem Kyrios, wie innig das Gebet des Apostels. Jesus Christus ist für Paulus ein lebendiges Gegenüber, ein «Du», dem er sich anvertraut.

Selbst in den Briefen, die doch immer eine mediale Distanzierung mit sich bringen, ist durchgängig die Nähe des Apostels zu dem spürbar, von dem er sich geliebt weiß. Im Gefängnis schreibt er: «Für mich ist Christus das Leben» (Phil 1,21). Ihm dankt er, ihn bittet er, auf ihn setzt er seine Hoffnung; ihm will er sich auch im Sterben anheimgeben – seines Zspruchs macht er die Gemeinde gewiss. Die Fragen des Gottesdienstes, der Liturgie, des rechten Opfers haben Paulus umgetrieben – weil ihm die Begegnung mit Gott heilig war.

Die Christusliebe gehört zur Gottesliebe des Apostels. Sie hat ihn von seinem unheiligen Eifer kuriert, der ihn zum Verfolger der Kirche hat

werden lassen; sie hat ihn Gott neu als den entdecken lassen, als der er sich immer schon offenbart hatte: als «Gott für uns» (Röm 8,31f.; vgl. Ex 3,14; 34): als den Abba, zu dem in der Kraft des Geistes die Gläubigen so beten können, weil sie Anteil gewinnen an seiner Gottessohnschaft, an seiner Liebe zum Vater (Gal 4,6; Röm 8,15).

5. Das Wir der Kirche

Das «Ich», das Paulus durch die Begegnung mit dem Du Gottes neu entdeckt, korrespondiert mit einem «Wir», ohne das er gleichfalls nicht er selbst wäre. Es ist das «Wir» der Glaubenden, mithin der Kirche.

a) Der Ort der Rechtfertigungslehre

Kurz bevor er mit Emphase «Ich» sagt, hat Paulus mit Emphase «Wir» gesagt. Die Erregung erklärt sich aus dem Streit, den er mit Petrus in Antiochia um die Tischgemeinschaft – und also auch die Eucharistiegemeinschaft – von Judenchristen und Heidenchristen geführt hat (Gal 2,11-14). Es geht um die Frage, ob die Judenchristen um des Gesetzes willen auf die Einhaltung von Speisevorschriften bei den Heidenchristen dringen müssen. Bei Paulus schrillen die Alarmglocken, als alle anderen Judenchristen, auch Barnabas und Petrus sich zurückziehen. Wie er selbst es im Galaterbrief schreibt, spricht er vor aller Augen und Ohren – also wohl in der Gemeindeversammlung oder wenigstens im Konveniat der Judenchristen – Petrus an, den ersten der Zwölf, den Repräsentanten der Judenmission, dem er nach seinem Bericht vom Apostelkonzil gleichgestellt worden war (Gal 2,1-10). Ihm (und den anderen) wirft er «Heuchelei» vor: Aus Angst vor Repressalien sei er von dem abgewichen, was er eigentlich besser wisse. Dieses Wissen formuliert Paulus in der 1. Person Plural: «Wir, der Natur nach Juden und nicht Sünder aus den Heiden, die wir wissen, dass ein Mensch nicht aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt wird, sondern durch den Glauben an Jesus Christus, wir sind auch zum Glauben an Jesus Christus gelangt, damit wir nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aus dem Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt werden; denn aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt (Gal 2,15f.)» Der Ort, an dem Paulus das «Wir» betont, zeigt dessen Bedeutung (unabhängig von der Frage, ob er den Apostelkollegen vereinnahmt und ob er ihn überzeugt hat oder nicht). Es geht um den wunden Punkt kirchlicher Einheit in frühester Zeit: auf welcher Basis sie sich entwickeln kann. Paulus sagt: auf der Basis des Glaubens. Das heißt: auf der Basis der Freiheit, also darauf, dass alle, die ihr angehören, das «Ich» des Glaubens sagen können, so ähnlich, wie Paulus es vorspricht. Der Glaube an Jesus kann nur in Freiheit angenommen werden; der ganze

Mensch ist gefordert; auf seine Entscheidung, auf seine Einstellung, auf sein Leben kommt es an. Das Ja des Glaubens muss persönlich gesprochen werden; es kann nicht auf Überredungskunst, sondern nur auf Überzeugungsarbeit beruhen (1Kor 2,1-5).

Die Rechtfertigungslehre hat hier ihren ursprünglichen «Sitz im Leben»: Sie dient bei Paulus nicht eigentlich dazu, die Versuchung des Menschen zu kritisieren, sich religiöser Leistungen vor Gott zu rühmen (das war die Herausforderung der Kontroverstheologie in der Reformationszeit¹⁷); sie dient auch nicht nur dazu, wie es eine heute herrschende Deutungsrichtung vorschlägt¹⁸, die Chancen der Mission zu verbessern und die Trennlinie zu überwinden, die das Judentum zwischen Israel und den Völkern gezogen hat; sie hat vielmehr, wie Gal 2 zeigt, ursprünglich die Aufgabe, die Einheit der Kirche zu sichern, die in der Einzigkeit Gottes und in der ungeteilten Liebe Jesu Christi begründet ist, und zwar durch eine Theologie der Freiheit, die am Glauben hängt.

b) *Die Koinonia der Gläubigen*

Der Glaube, wie Paulus ihn entdeckt und reflektiert hat, führt nicht in die Isolation; er verbindet mit den anderen Gläubigen, die gleichfalls in Freiheit Ja zu Gott gesagt haben, indem sie Ja zu Jesus Christus gesagt haben. Es ist nicht möglich, mit dem Rücken zu denjenigen zu glauben, die gleichfalls von Gott zum Glauben berufen worden sind – wie man mit den Augen des Glaubens erkennt, da ja der, der «mich geliebt» hat, im Glauben als derjenige angenommen wird, der «für euch», für uns», «für alle» sein Leben hingegeben hat. Für diejenigen, die glauben, ist deshalb die Gemeinschaft der Gläubigen essentiell; sie können weder ihren Glauben ohne den der anderen noch ihr Ich ohne das der anderen sich vorstellen. Umgekehrt kann die Gemeinschaft der Gläubigen die Individualität ihrer Mitglieder nicht uniformieren, sondern im Gegenteil nur fördern und zur Geltung bringen, weil sie den Raum öffnet, den Glauben mit andern zu teilen.

Die Rechtfertigungslehre sichert beides: die individuelle Freiheit und die Gemeinschaft der Gläubigen. Insofern hat sie einen eminenten politischen Status. Es ist zwar zu kurz gesprungen, sie gegen das Imperium Romanum in Stellung zu bringen¹⁹. Aber sie umfasst eine Kritik der politischen Theologie Roms, indem sie die Gerechtigkeit des Schöpfers und Erlösers zur Sprache bringt, der allein das Heil bringt; und sie eröffnet das Bürgerrecht in der Ekklesia Gottes nicht nur Männern, Freien und Reichen, sondern auch Frauen, Sklaven und Armen. Den Galatern schreibt Paulus, die Taufe vor Augen und die Rechtfertigungslehre im Kopf: «Alle nämlich seid ihr durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angezogen. Da ist nicht Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, Mann oder Frau, denn alle seid ihr einer in

Christus. Seid ihr aber Christi, dann seid ihr Abrahams Same und Erben gemäß der Verheißung» (Gal 3,26ff.). Der Leib Christi, auf den er hier anspielt (1Kor 12,12-27; Röm 12,4f.), verwirklicht jene in der antiken Staatstheorie ideale Symbiose von Individualität und Sozialität, Freiheit und Gleichheit, Miteid und Anerkennung, die von den politischen Regenten usurpiert wird, z.B. mit der Idee der Pax Romana, aber nur dort herrschen kann, wo Gott die Ehre gegeben und der eschatologische Vorbehalt gewahrt bleibt: in der Ekklesia.

Der Begriff, den Paulus für diese Verbindung geprägt hat, heißt: Koinonia. Er meint eine Gemeinschaft, die durch Teilhabe entsteht; im Fall der Kirche ist es die gemeinsame Teilhabe am Glauben vorgegeben durch die Anteilnahme Gottes am Leben der Menschen und durch deren Auswirkung, die Anteilgabe der Gläubigen am Leben, das Jesus Christus auf Gott hin führt (vgl. 1Kor 3,21ff.). In 1Kor 10,16f. entwickelt Paulus das Motiv der Koinonia eucharistietheologisch: «Der Kelch des Segens, den wir segnen: ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Weil ein Brot ist, sind wir vielen ein Leib, denn wir alle haben teil an dem einen Brot». In Vers 16 ist vom historischen und vom eucharistischen Leib Christi die Rede: Dieser vergegenwärtigt jenen, im Sinn der Herrenmahlsparadosis: «Er nahm Brot und dankte und brach es und sagte: «Das ist mein Leib für euch. Tut dies zu meinem Gedächtnis!» (1Kor 11,23f.). Das Letzte Abendmahl, das Paulus beschreibt, ist ritualisiert; durch die Hingabe des Leibes und Blutes Jesu ist es ein Opfer, bei dem Geber und Gabe identisch sind (vgl. 1Kor 5,7: «Unser Pascha ist geopfert: Christus!»); die Eucharistie ist für Paulus – wie die Taufe – ein Kult, der sich dadurch qualitativ von den Götzenkulten, von denen er ausdrücklich abgesetzt wird, unterscheidet, dass er einem der Götter, sondern dem einen Gott und nicht zur Besänftigung oder Lebenssteigerung der Gottheit dargebracht wird, sondern zur Feier der Liebe Gottes und zum Dank für das von ihm geschenkte Leben.²⁰

Die Einheit, die durch die Anteilgabe an der Liebe und am Leben Jesu Christi begründet wird, setzt Vielfalt voraus und stärkt sie noch, gilt die Liebe Jesu Christi doch jedem einzelnen. Umgekehrt kommt die individuelle Vielfalt gerade in dem Maße zur Wirkung, wie der wechselseitige Zusammenhalt, die Solidarität, die Liebe untereinander geteilt wird, ist das Ich doch eines, das als Geschöpf auf das Leben mit anderen, auch das Lernen von anderen angewiesen ist.

c) Apostolische Sympathie

Paulus hat sein ganzes Engagement in den Aufbau der Kirche gestellt, in den Dienst an ihrem Wachstum nach innen und außen. Die Intensität seiner

Verkündigung, der körperliche Einsatz, den er an den Tag legt, die geistige Anstrengung, der er sich unterzieht, die spirituelle Vertiefung, an die er sich macht – all das gehört zusammen, weil Paulus nicht neutral, sondern nur mit seiner ganzen Person für das Evangelium eintreten kann. Den Thessalonichern schreibt er: ⁷«Könnten wir auch gewichtig sein als Apostel Christi, sind wir doch klein geworden in eurer Mitte. Wie eine Mutter, die ihre Kinder pflegt, ⁸so zu euch hingezogen, haben wir es geschätzt, euch nicht nur am Evangelium Gottes Anteil zu geben, sondern an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns lieb geworden» (1Thess 2,7f.). In der Narrenrede des Zweiten Korintherbriefes zeigt Paulus, dass dies nicht nur für die Gründungsphase der Gemeinde gilt, die in Thessalonich, wie die Apostelgeschichte zeigt, unter Verfolgungen verlaufen ist, sondern die dauernde Herausforderung des Apostels ist. Eine lange Litanei des Leidens, die ihm Juden und Römer, die Gewalten der Natur und die Ungunst der Verhältnisse zugefügt haben, beschließt Paulus: «...,abgesehen von meiner üblichen Last Tag für Tag, die Sorge um alle Gemeinden: Wer ist schwach, und ich bin nicht schwach? Wer erfährt Ärger, und ich brenne nicht?» (2Kor 11,28f.), um dann zu folgern: «Wenn gerühmt werden muss, will ich mich meiner Schwäche rühmen» (2Kor 11,30). Denn die Stärke des Apostels ist seine Hingabe; Hingabe aber setzt Stärke voraus, Freiheit, Souveränität, wenn sie denen helfen soll, denen sie zugute kommen soll.

Paulus lässt seine apostolische Sympathie aber nicht an den Grenzen der Gemeinde enden. Im Ersten Korintherbrief verteidigt und erläutert er seine apostolische Freiheit als seine Entscheidung und Verpflichtung, auf Rechte zu verzichten. Die Größe der Zuwendung zu anderen, die er sich abverlangt hat und abverlangen konnte, weil er in Christus verwurzelt war, bringt er in Paradoxien zum Ausdruck: «da ich frei vom allem bin, habe ich mich allen zum Knecht gemacht, damit ich viele gewinne. Den Juden bin ich ein Jude geworden, um Juden zu gewinnen; denen unter dem Gesetz bin ich einer unter dem Gesetz geworden, der ich nicht unter dem Gesetz stehe, damit ich die unter dem Gesetz gewinne. Denen ohne Gesetz bin ich einer ohne Gesetz geworden, der ich nicht ohne Gottes Gesetz, sondern im Gesetz Christi bin, damit ich die ohne Gesetz gewinne. Den Schwachen bin ich ein Schwacher geworden, damit ich die Schwachen gewinne; allen bin ich alles geworden, damit ich wenigstens einige rette» (1Kor 9,19-22). Die Verse offenbaren nicht eine multiple Persönlichkeit des Apostels, schon gar nicht das Lebensprogramm eines Opportunisten (obgleich Paulus sich diesen Vorwurf gefallen lassen musste), sondern die Hingabe eines Menschen, der Gottes Liebe erfahren hat und deshalb weitergeben kann. Das ist angewandte Kreuzestheologie und mithin hohe Liebeskunst.

6. Von Angesicht zu Angesicht

Den Christus, der ihn geliebt und sich für ihn dahingegeben hat, hat Paulus vor Damaskus als «Bild Gottes» gesehen – und sieht ihn im Glauben immerfort als diese Ikone (2Kor 4,4). Deshalb kann er von sich selbst als Apostel schreiben: «⁵Wir verkünden nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen. ⁶Denn Gott, der aus der Finsternis sprach: «Es werde Licht» (Gen 1,3), der ist aufgeleuchtet in unsren Herzen zum Licht der Erkenntnis des Glanzes Gottes auf dem Antlitz Christi» (2Kor 4,5f.). Paulus blickt auf die Damaskusvision zurück, wie das Vergangenheitstempus von Vers 6 zeigt, kennzeichnet aber seine Bekehrung und Berufung so, dass sich die prägende Glaubenserkenntnis aller Christinnen und Christen darin widerspiegeln lässt, deren Glaube ja in jedem Fall die Umkehr umfasst und eine Sendung, das Wort Gottes mit ihrem Leben zu bezeugen. Dieser Glaube hat die Dimensionen einer neuen Schöpfung (vgl. 2Kor 5,17; Gal 6,13). Er begründet ein neues Leben – ein neues «Ich» (Gal 2,19f.).

Freilich: So sehr die Herrlichkeit Gottes jetzt schon überall dort aufstrahlt, wo das Evangelium gesagt und gehört, geglaubt und gelebt wird, so sehr steht die *visio beatifica* noch aus. Weil es die definitive Begegnung mit Jesus Christus bereits gegeben hat, kann Paulus denen, die der Geist befieit hat (2Kor 3,17) sagen: «Wir alle aber, mit aufgedecktem Angesicht spiegeln wir den Glanz des Herrn wider», um aber dann im selben Satz die Dynamik zu erhellen, die aus der unauflösbaren Spannung von Heilsgegenwart und Heilszukunft folgt: «..., in dasselbe Bild werden wir verwandelt von Glanz zu Glanz, so wie vom Geist des Herrn» (2Kor 3.17). Komplementär formuliert er im Hohen Lied der Liebe: «Jetzt schauen wir noch wie durch einen Spiegel in ein dunkles Bild, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich nur Teile, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt sein werde» (1Kor 13,12f.).

ANMERKUNGEN

¹ WILHELM SCHNEEMELCHER, *Paulusakten*, in: DERS. (Hg.), *Neutestamentliche Apokryphen II*, Tübingen 1989, 193–243: 216. Vgl. HANS-JOSEF KLAUCK, *Apokryphe Apostelakten. Eine Einführung*, Stuttgart 2005; MARTIN EBNER (Hg.), *Aus Liebe zu Paulus? Die Akte Thekla neu aufgerollt* (SBS 205), Stuttgart 2005

² Vgl. PAUL ZANKER, *Die Maske des Sokrates, Das Bild des Intellektuellen in der antiken Kunst*, München 1995, 284.

³ Eine gute Einführung auf heutigem Stand gibt KLAUS HAACKER, *Paulus, der Apostel. Wie er wurde, was er war*, Stuttgart 2008.

⁴ Vgl. GERD THEIß EN, *Erleben und Verhalten der ersten Christen. Eine Psychologie des Urchristentums*, Gütersloh 2007.

⁵ Vgl. (von unterschiedlichen Ansätzen aus) JAMES D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh 1998; UDO SCHNELLE, *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003.

⁶ Zur paulinischen Apostolatstheologie vgl. ROBERT VORHOLT, *Der Dienst des Apostels. Studien zur paulinischen Apostolatstheologie* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

⁷ Vgl. TH. SÖDING, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament?*, Freiburg – Basel – Wien 2007, 153–169. 235f.

⁸ Betont von RUDOLF PESCH, *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187), Freiburg – Basel – Wien 2001.

⁹ Vgl. MARTIN HENGEL, *Der unterschätzte Petrus. Zwei Studien*, Tübingen 2006.

¹⁰ Das hat ERIK PETERSON in den Mittelpunkt gestellt: *Der erste Brief an die Korinther und Paulusstudien*. Aus dem Nachlass hg. Hans-Ulrich Weidemann (Ausgewählte Schriften 7, Würzburg 2006).

¹¹ Zur Exegese vgl. ALFIO MARCELLO BUSCEMI, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004.

¹² Zur Tauftheologie dieses Passus vgl. ULRICH WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/3*, Neukirchen-Vluyn 2005, 197–202.

¹³ Vgl. zur kritischen Integration neuerer Tendenzen der Forschung, die das soziale und politische Moment stärker gewichten, meine Beiträge: *Die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes im Streit der Interpretationen*, in: *Theologische Literaturzeitung* 131 (2006) 1003–1020; *Rettung durch Rechtfertigung. Die exegetische Diskussion der paulinischen Soteriologie im Kontext der Ökumene*, in: U. SWARAT – J. OELDEMANN – D. HELLER (Hg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt/Main 2006, 299–330.

¹⁴ Zur Theologie der Liebe auf biblischer Basis vgl. C.S. LEWIS, *Was man Liebe nennt. Zuneigung – Freundschaft – Eros – Agape* (amerik. Orig. 1960), Gießen 1982.

¹⁵ Vgl. FERDINAND HAHN, *Theologie des Neuen Testaments I*, Tübingen 2002, 268–280.

¹⁶ *Die Mystik des Apostels Paulus* (1930). Mit einer Einführung von Werner Georg Kümmel, Tübingen 1981.

¹⁷ Zur kritischen Aufarbeitung der Differenz vgl. MICHAEL BACHMANN (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005.

¹⁸ Vgl. ED P. SANDERS, *Paul*, Oxford 1991.

¹⁹ So JOHN DOMINIC CROSSAN – JONATHAN L. REED, *In Search of Paul. How Jesus' Apostle opposed Rome's Empire with God's Kingdom. A New Vision of Paul's Word and World*, London 2005.

²⁰ Den Opfercharakter der paulinischen Eucharistie erarbeitet auf religionsgeschichtlichem und differenziert auf biblisch-theologischem Wege JENS SCHROETER, *Das Abendmahl. Frühchristliche Deutungen und Impulse für die Gegenwart* (SBS 210), Stuttgart 2006.



JENS SCHRÖTER · LEIPZIG

PAULUS IN DER APOSTELGESCHICHTE

1. Lukas und «sein» Paulus

Ohne Paulus wäre das Christentum nicht zu dem geworden, was es ist – ohne Paulus, wäre es vermutlich überhaupt nicht entstanden. Für diese Überzeugung lassen sich etliche historische Argumente geltend machen; für den Verfasser der Apostelgeschichte steht sie ohnedies fraglos fest. In seiner Darstellung der ersten Jahrzehnte des Christentums nach der Auferweckung und Erhöhung Jesu spielt Paulus eine zentrale Rolle.¹ Im Verlauf der geschilderten Ereignisse rückt seine Person immer stärker in den Mittelpunkt, bis sie die Szene gänzlich beherrscht. Nach dem Apostelkonzil, also in der gesamten zweiten Hälfte der Apostelgeschichte, folgt Lukas den Spuren des Paulus kontinuierlich bis zu seiner Ankunft als Gefangener in Rom und seiner dortigen freien Predigt. Mit diesem Bild des ungehindert das Reich Gottes verkündigenden und über Jesus Christus lehrenden Paulus endet die Apostelgeschichte und entlässt ihre Leser in die eigene Zeit, in der diese Verkündigung fortzusetzen ist.

Auch wenn die Apostelgeschichte den Eindruck erweckt, die Entwicklung der ersten Jahrzehnte des Christentums insgesamt zu berichten, ist sie demnach tatsächlich zu einem wesentlichen Teil am Weg des Paulus orientiert, auf den die einzelnen Fäden der Darstellung hingeordnet werden. Lukas erzählt also nur einen Ausschnitt aus der Entwicklung des Urchristentums. Das wird durch andere Schriften wie etwa den 1. Petrusbrief oder die Offenbarung des Johannes deutlich, die sich an christliche Gemeinden richten, die in der Apostelgeschichte gar nicht erwähnt werden. Lukas lässt es aber gelegentlich auch selbst erkennen, so etwa, wenn er in Apg 9 Jesusjünger in Damaskus voraussetzt, ohne dass er berichtet hätte, wie die Christusbotschaft dorthin gelangt ist, oder wenn er in 18,24 Apollos aus Alexandria in die Erzählung einführt, obwohl von einer Mission in der dortigen Gegend zuvor nicht die Rede war.

JENS SCHRÖTER, geb. 1961 in Berlin, 1998-2003 Professor für Neues Testament an der Universität Hamburg, seit 2003 Professor für Exegese und Theologie des Neuen Testaments an der Universität Leipzig

Lukas verfolgt demnach eine bestimmte Linie der Ausbreitung des Christentums, innerhalb derer die Mission des Paulus eine herausgehobene Rolle spielt. Damit gehört die Apostelgeschichte zu derjenigen Richtung des frühen Christentums, für die Paulus eine grundlegende Bedeutung besitzt. Sie tritt dadurch neben die deuteropaulinischen Briefe,² die in eigener Weise an sein Wirken und seine Theologie anknüpfen und diese in veränderter Situation für die entstehende Kirche fruchtbar machen. Gemeinsam mit den von Paulus selbst verfassten Briefen stellen diese Schriften ein wichtiges Corpus innerhalb des Neuen Testaments dar, aus dem sich wichtige Informationen über die Entwicklungen des Christentums in den ersten Jahrzehnten entnehmen lassen.

Das Spezifikum der Apostelgeschichte gegenüber den pseudonymen Paulusbriefen liegt dabei zunächst in der Art und Weise des Paulusbezugs.³ Nehmen diese Briefe die Autorität des Paulus unmittelbar in Anspruch, indem sie ihn als Verfasser einführen, tritt Lukas als eigenständiger Autor in Erscheinung, der zwar seinen Namen nicht nennt, in den beiden Proömien seines Doppelwerkes jedoch in der Ich-Form schreibt⁴ und auch in den sogenannten «Wir-Berichten» der Apostelgeschichte⁵ als an den dargestellten Ereignissen unmittelbar Beteiligter auftritt.

Die Zuschreibung der Apostelgeschichte an «Lukas» ist seit dem Ende des 2. Jahrhunderts bezeugt. Mitunter wird sie auf die Wir-Berichte zurückgeführt, aus denen in der Alten Kirche der in Phlm 24; Kol 4,14; 2 Tim 4,11 erwähnte Lukas als Verfasser erschlossen worden sei. Dabei könnte vor allem 2 Tim 4,11 eine Rolle gespielt haben, wo Lukas als der einzige noch bei Paulus verbliebene Mitarbeiter bezeichnet wird («Allein Lukas ist bei mir»). Für die historische Frage ist damit freilich nicht viel gewonnen, denn 2 Tim ist ein pseudepigraphes Schreiben, das die Situation des gefangenen Paulus in Rom in bestimmter Weise stilisiert. Es ist zudem auch möglich, dass der Name «Lukas» bereits früh mit dem Lukasevangelium verbunden war und aufgrund der identischen Verfasserschaft von dorthier auf die Apostelgeschichte übertragen wurde.

Unabhängig von der Namensfrage ist zu beachten, dass sich der Verfasser in den Wir-Berichten als Paulusbegleiter präsentiert. Das eigenartige Phänomen des unvermittelten Wechsels der Erzählweise in die Wir-Form, die ebenso abrupt wieder verlassen wird, lässt sich dabei weder als literarisches Stilmittel noch durch die Annahme der Benutzung einer Quelle befriedigend erklären. Die nächstliegende Möglichkeit ist deshalb, dass der Verfasser tatsächlich ein zeitweiliger Paulusbegleiter war, der einen Teil der Paulusreisen aus eigener Anschauung kennt und sich über weitere Ereignisse, sowohl die Paulusmission als auch die davor liegenden Ereignisse betreffend, Informationen beschafft hat. So erklärt sich auch, warum er ein dezidiertes Interesse an der Person des Paulus und den Umständen seines Wirkens hat,

die er in einen größeren Zusammenhang geschichtlicher Entwicklungen einzeichnet.⁶ Die Apostelgeschichte stammt demzufolge vermutlich von einem Verfasser, der Paulus persönlich gekannt und ihn zeitweilig begleitet hat. Aus einem Abstand von etwa zwei Jahrzehnten hat er das Wirken des Paulus dann zum Bestandteil eines geschichtstheologischen Entwurfes gemacht, innerhalb dessen es als Fortsetzung der Verkündigung der Christusbotschaft durch die Jerusalemer Apostel und andere Christuszeugen vor Paulus erscheint.

Im Blick auf die Paulusdarstellung der Apostelgeschichte folgt daraus, dass sie nicht als historisch getreuer Bericht aufzufassen ist, der sich bis in jede Einzelheit verifizieren ließe, dass aber auch die in der älteren Forschung mitunter stark betonte Diastase zwischen Lukas und Paulus wenig wahrscheinlich ist. Lukas entwirft vielmehr in der Situation des ausgehenden ersten Jahrhunderts ein Bild von den anfänglichen Entwicklungen des Christentums, innerhalb dessen das Wirken des Paulus seine spezifische Bedeutung gewinnt. Dabei erwähnt er etliche Details aus der Biographie des Paulus, die dessen eigenen Briefen nicht zu entnehmen sind, wie etwa, dass er das römische Bürgerrecht besaß, in Jerusalem ein Studium des jüdischen Gesetzes absolvierte und bereits vor den Reisen, auf denen er seine Briefe verfasste, gemeinsam mit Barnabas von Antiochia aus eine weitere Missionsreise unternommen hatte. Zu diesen Informationen gehört auch der hebräische Name Saulus, den Paulus selbst nie verwendet, der von Lukas jedoch bis zum Beginn von dessen öffentlicher Wirksamkeit gebraucht wird. Bei seinem ersten Auftritt als Missionar auf der Insel Zypern teilt Lukas dann sogleich mit, dass Saulus auch Paulus heißt (13,9), um fortan ausschließlich diesen Namen zu verwenden. Auch dass Paulus am Ende seines Wirkens als Gefangener nach Rom kam, wo er wahrscheinlich hingerichtet wurde, ist nur aus der Apostelgeschichte bekannt. Sein Tod wird dort zwar nicht mehr berichtet, aber alle Indizien sprechen dafür, dass er aus dieser Gefangenschaft nicht mehr freigekommen ist.

Ein wesentliches Merkmal der Paulusdarstellung der Apostelgeschichte ergibt sich demnach aus ihrem literarischen Charakter. Die Apostelgeschichte ist die einzige Schrift aus der Frühzeit des Christentums, die zur antiken Geschichtsschreibung gehört. Ihre Darstellung beginnt mit dem Wirken Jesu, setzt sich über die Anfänge des Christentums in Jerusalem und die Mission des Zwölferkreises und der Hellenisten fort und läuft auf das Wirken des Paulus zu. Mit letzterem führt Lukas dabei vor Augen, warum es zur Trennung von Kirche und Israel kommen musste. Seine Antwort lautet: Paulus hat sich zeitlebens darum bemüht, seine jüdischen Geschwister zum Glauben an Jesus Christus zu bewegen. Sie haben sich dem aber – anders als die Heiden – in ihrer überwiegenden Mehrzahl verweigert. Am Ende erkennt Paulus, dass die Ablehnung der Christusbotschaft durch die Juden

und ihre Annahme durch die Heiden im Heilsplan Gottes selbst begründet ist. Lukas verdeutlicht demnach anhand des Weges des Paulus, dass die Entstehung der überwiegend heidenchristlichen Kirche eine dem Plan Gottes gemäße Entwicklung darstellt, der die Ereignisse in genau dieser Weise gelenkt hat.

Lukas ist damit der erste Autor, der das Wirken Jesu mit demjenigen der von ihm berufenen Apostel und schließlich des Paulus innerhalb eines Geschichtsentwurfes verbunden hat. Diese Entwicklung stellt in der Sicht des Lukas die Fortsetzung der Geschichte Gottes mit Israel in der heidenchristlichen Kirche dar. Dies soll im Folgenden anhand einiger Streiflichter auf die Rolle des Paulus in der Apostelgeschichte verdeutlicht werden.

2. *Der Weg des Paulus in der Apostelgeschichte*

Paulus tritt in der Apostelgeschichte zunächst nur beiläufig in Erscheinung. In Apg 7,58 erzählt Lukas das nebensächliche Detail, unmittelbar vor der Steinigung des Stephanus seien dessen Kleider zu Füßen eines jungen Mannes namens Saulus gelegt worden. Kurz darauf, in 8,1, heißt es sodann, Saulus habe der Tötung des Stephanus zugestimmt. In 8,3 tritt Saulus dann unvermittelt als aktiver Verfolger der Gemeinde in Erscheinung, der in die Häuser eindringt, um Männer und Frauen ins Gefängnis zu bringen. Innerhalb weniger Verse wird demnach aus dem passiven Zuschauer der aktive Verfolger der Jesusanhänger. Damit bereitet Lukas zugleich diejenige Wende vor, die aus dem erbitterten Verfolger der Gemeinde den Verkünder der Christusbotschaft macht.

Seine Bekehrung und Berufung ist dann auch die erste große Szene, in der Saulus im Mittelpunkt steht.⁷ Lukas hat dieses Ereignis unter Verwendung traditioneller Motive aus jüdischen Bekehrungserzählungen⁸ zu einer dramatischen Szene ausgestaltet, die über die Aussagen des Paulus in seinen eigenen Briefen deutlich hinausgeht.⁹ Die besondere Bedeutung dieses Geschehens für die Apostelgeschichte zeigt sich bereits daran, dass es durch den erhöhten Jesus selbst bewirkt wird, der Paulus erscheint, seiner Verfolgertätigkeit Einhalt gebietet und ihn mit dem Auftrag ausstattet, seinen Namen vor Heiden und Juden zu bekennen und für diesen Namen zu leiden (9,15f.). Damit wird Paulus unmittelbar durch den erhöhten Jesus – der als Irdischer und Auferstandener bereits die Apostel erwählt und mit der Zeugenschaft beauftragt hatte – zum Zeugen berufen. Er tritt so den Jerusalemer Aposteln als «dreizehnter Zeuge»¹⁰ an die Seite, hat allerdings eine von diesen verschiedene geschichtstheologische Funktion.

Die herausragende Bedeutung der Bekehrung zeigt sich weiter daran, dass sie in leicht variierten Form zwei weitere Male in Reden des Paulus begegnet, der zunächst vor den Juden Jerusalems (22,1-21), dann vor dem

König Agrippa (26,2-23) von diesem Geschehen berichtet.¹¹ Seine Wende vom Verfolger der Gemeinde zum Zeugen der Christusbotschaft wird dadurch selbst zum Bestandteil seines Zeugnisses für den Namen Jesu.

Zugleich wird auf diese Weise anhand der Person des Paulus das Verhältnis des Christentums zum Judentum verdeutlicht: In seiner Verteidigungsrede in Jerusalem stellt Paulus seine Bindung an den «Gott unserer Väter» heraus, der ihn zum Zeugen für Jesus Christus erwählt hat. In Kapitel 26 rekapituliert er seinen Weg von der Zugehörigkeit zu den Pharisäern und seinem Wirken als Widersacher Jesu hin zur Verkündigung der Umkehr zu Gott unter den Heiden. Mit der Bekehrungserzählung und ihrer zweimaligen Rekapitulation führt Lukas demnach die durch das Wirken des Paulus neu entstehende geschichtliche Situation vor Augen: Der erhöhte Jesus hat Paulus als «erwähltes Werkzeug» für sich in Dienst genommen (9,15); Gott selbst hat ihn erwählt und ihn zum Zeugen vor allen Menschen bestellt (22,14f.); er wird zu den Heiden gesandt, um sie zu bekehren, damit sie die Vergebung der Sünden empfangen (26,17f.). Gott bzw. der erhöhte Jesus haben demnach durch die Berufung des Paulus die Voraussetzung für die Ausrichtung der Christusbotschaft unter den Heiden geschaffen.

Diese bestimmt dann den Weg des Paulus, der ihn in verschiedene kleinasiatische und griechische Provinzen führt, in denen er die Christusbotschaft an Juden und Heiden ausrichtet. Ausgangspunkt dabei ist Antiochia in Syrien, wo Paulus zunächst zur christlichen Gemeinde gehört, von der er dann gemeinsam mit Barnabas zu seiner ersten Missionsreise ausgesandt wird (Apg 13-14). Auf dieser Reise zeigt sich, dass die Ausrichtung der Christusbotschaft zu grundlegenden Konflikten mit den Juden führt. Bereits die erste Rede des Paulus in der Synagoge im pisidischen Antiochia löst zwiespältige Reaktionen aus: Viele Juden und Proselyten lassen sich von Paulus und Barnabas überzeugen, gleichzeitig ruft ihr großer Erfolg jedoch bei den Juden Entrüstung und Widerspruch hervor. Paulus und Barnabas kommentieren dies mit einer grundsätzlichen geschichtstheologischen Betrachtung: Den Juden musste das Wort Gottes zuerst ausgerichtet werden, da sie es jedoch zurückstoßen, werden sie sich künftig den Heiden zuwenden (13,46).

Die damit angedeutete Spaltung setzt sich an anderen Orten fort. In Thessaloniki und Korinth wenden sich die Juden gegen Paulus und seine Anhänger und versuchen sogar, die örtlichen Behörden gegen sie aufzuwiegeln. Zugleich findet die Christusbotschaft jedoch Anhänger sowohl bei einzelnen Juden als auch unter Heiden. Die durch das Wirken des Paulus hervorgerufene Spaltung wird auch räumlich vor Augen geführt: Paulus beginnt seine Verkündigung in der Regel in der örtlichen Synagoge, muss dies jedoch aufgrund von Widerständen aufgeben. In Korinth zieht er

daraufhin in das der Synagoge benachbarte Haus des Gottesfürchtigen Titius Justus (18,7), in Ephesus wird die Lehrhalle des Tyrannos Ort seiner Verkündigung (19,9). In beiden Fällen trennt sich die christliche Verkündigung also von der Synagoge und findet an anderem Ort vor eigener Zuhörerschaft statt. Die Abschlusszene der Apostelgeschichte bringt diese Entwicklung zum Abschluss: Paulus trifft in Rom mit den dortigen Juden zusammen und erlebt, wie bereits zuvor an anderen Orten, deren Uneinigkeit über die Botschaft vom Gottesreich (28,24f.). Er interpretiert diese Situation durch ein Wort des heiligen Geistes, der durch den Propheten Jesaja die Verstockung der Juden angekündigt hatte, deren Erfüllung Paulus in seiner eigenen Zeit konstatiert. Dem korrespondiert, dass Gott sein Heil nunmehr den Heiden zugewandt hat, die es auch annehmen werden (28,26–28). Mit dieser Trennung von Judentum und Kirche, die durch das Wirken des Paulus hervorgerufen wurde, ihre eigentliche Ursache aber im Geschichtsplan Gottes selber besitzt, endet die Apostelgeschichte.

Mit dem Wirken des Paulus verbindet sich demnach eine für die Entstehung der christlichen Kirche grundlegende Entwicklung. Die Klärung des Verhältnisses von Christentum und Judentum ist für Lukas von substantieller geschichtstheologischer Bedeutung. Deshalb führt er seine Darstellung bis zu dem Punkt, an dem diese Frage dadurch beantwortet ist, dass sich die Geschichte Israels gegenwärtig durch die Annahme der Christusbotschaft seitens der Heiden – und damit in der heidenchristlichen Kirche – fortsetzt. Die von Gott verstockten Juden sind dagegen so lange vom Heil ausgeschlossen, bis Gott ihre Verstockung wieder aufheben wird.

3. Facetten des Wirkens des Paulus in der Apostelgeschichte

Paulus tritt in der Apostelgeschichte als Redner, Wundertäter und für die Christusbotschaft leidender Zeuge in Erscheinung. Dass er Briefe geschrieben hat, wird von Lukas indes nicht erwähnt. Es ist jedoch sehr wahrscheinlich, dass er um die Existenz von Paulusbriefen wusste und mit zumindest einigen von ihnen auch vertraut war. So ist zu vermuten, dass er den Römerbrief kannte und sich für seine Darstellung des Verhältnisses von Judentum und Kirche an der dort entwickelten theologischen Konzeption orientiert hat. Thematische und terminologische Beziehungen lassen sich auch zwischen 1 Thess und der Abschiedsrede des Paulus in Milet in Apg 20 erkennen. Um so bezeichnender ist, dass Lukas eigene Aspekte des Wirkens des Paulus in den Vordergrund rückt.

Dazu gehört zunächst die Schilderung machtvoller Taten. Gleich die erste Tat, die Paulus als Missionar vollbringt, ist die Bestrafung eines heidnischen Magiers, der sich dem Wort Gottes entgegenstellt und daraufhin von Paulus mit Blindheit geschlagen wird (13,6–11). Auch Heilungen von

Kranken und Gelähmten sowie die Austreibung von Geistern gehören zu den von Paulus vollbrachten Machttaten.¹² Er wird dadurch in ähnlicher Weise wie zuvor bereits Petrus als mit der Vollmacht Gottes ausgestatteter Zeuge Jesu Christi dargestellt. Lukas verwendet in diesem Zusammenhang des Öfteren den Ausdruck «Zeichen und Wunder». Dieser hat einen biblischen Hintergrund und bezeichnet in der Septuaginta zumeist die Herausführung Israels aus Ägypten durch Gottes machtvolles Handeln.¹³ In der Apostelgeschichte begegnet er zuerst im Zusammenhang der Pfingstereignisse im Zitat aus dem Propheten Joel und wird von dorthin auf das Wirken Gottes in Jesus Christus übertragen.¹⁴ Dieses machtvolle Wirken setzt sich dann durch die Apostel fort,¹⁵ und auch das Wirken von Paulus und Barnabas steht in dieser Tradition.¹⁶ Entsprechend berichten sie auf dem Apostelkonzil, «welche Zeichen und Wunder Gott durch sie unter den Heiden bewirkt hat» (15,12).

Mit dem Ausdruck «Zeichen und Wunder» macht Lukas demnach deutlich, dass die Macht Gottes, die bereits bei der Herausführung Israels aus Ägypten wirksam war und sich auch in Jesus und den Aposteln gezeigt hat, nunmehr durch Barnabas und Paulus in die heidnische Welt hinein wirkt: Paulus überwindet einen heidnischen Magier und vollbringt Heilungswunder unter den Heiden. Er wird von ihnen daraufhin sogar als auf Erden wandelnder Gott verehrt,¹⁷ verkündigt ihnen jedoch den einzigen Gott, Schöpfer des Himmels und der Erde, als denjenigen, dessen Macht in diesen Wundertaten sichtbar wird.¹⁸ Die Wundertaten des Paulus sind somit eine charakteristische Weise, in der die Macht Gottes unter den Heiden erfahrbar wird.

Ein weiteres Merkmal seiner Wirksamkeit sind die Reden, die Paulus bei verschiedenen Anlässen vor unterschiedlichen Zuhörern hält und die mehrere Aspekte seines Wirkens zum Ausdruck bringen. In der ersten Rede vor Juden und Gottesfürchtigen in der Synagoge im pisischen Antiochia¹⁹ deutet Paulus die Geschichte Jesu als Fortsetzung der Geschichte Israels. Dazu setzt er bei der Erwählung der Erzväter und des Volkes ein und gibt einen summarischen Überblick über die Geschichte des Volkes, der auf Jesus als den Retter Israels, seine Tötung durch die Jerusalemer Juden und seine Auferweckung durch Gott hinführt. Die theologische Kernaussage der Rede lautet, dass jeder, der glaubt, durch Jesus Vergebung der Sünden erlangt, die das Gesetz des Mose nicht zu erwirken vermochte (13,38f.). Damit liegt ein deutlicher Bezug zur Theologie des Paulus vor, wie sie von diesem vor allem im Galater- und im Römerbrief entwickelt wird.

In Reden vor Heiden steht die Verkündigung des einen Schöpfergottes im Vordergrund. Neben der schon genannten kurzen Ansprache im Anschluss an die Heilung des Gelähmten (14,15–17) findet sich dies vor allem in der Rede auf dem Areopag in Athen vor griechischen Philosophen

(17,22-31). Mit dieser Rede führt Lukas die Begegnung des Glaubens an den Gott Israels und sein Handeln durch Jesus Christus mit der griechischen Geisteswelt vor Augen. In ihr findet sich darum auch kein Bezug auf die Schriften Israels, das einzige Zitat stammt vielmehr von einem heidnischen Autor,²⁰ und die Terminologie bewegt sich im Rahmen allgemeiner religiöser und philosophischer Ausdrücke.²¹

Ein weiteres Thema der Reden sind Person und Wirksamkeit des Paulus selbst. Dies ist in den bereits genannten Selbstberichten über seine Bekehrung in Kapitel 22 und 26 der Fall. Des Weiteren gehört die Abschiedsrede in Milet vor Ältesten der Gemeinde in Ephesus (20,18-35) hierzu. Hier gibt Paulus am Ende seiner Mission in Kleinasien und Griechenland einen Rückblick auf sein Wirken, blickt auf sein eigenes Schicksal in Fesseln und Bedrängnissen voraus und entlässt die Gemeinden in die Zeit seiner Abwesenheit, in der sie Gefährdungen von innen und außen ausgesetzt sein werden. Er beauftragt die Ältesten, die vom heiligen Geist zu «Aufsehern» eingesetzt wurden,²² mit der Führung und Bewahrung der Gemeinden. Ihren Auftrag beschreibt er dabei mit dem Bild von Hirten, die ihre Herde vor reißenden Wölfen beschützen sollen. An dieser Rede wird deutlich, dass Lukas in seiner Paulusdarstellung über dessen Wirksamkeit hinaus in seine eigene Gegenwart blickt. Das wird auch an solchen Szenen erkennbar, in denen nicht Paulus selbst, sondern von ihm bekehrte Christen von den Nachstellungen aufgrund seiner Verkündigung betroffen sind.²³

Schließlich ist Paulus in der Apostelgeschichte leidender Zeuge für den Namen Jesu.²⁴ Bereits bei der ersten Beschreibung seines Auftrags durch den erhöhten Jesus formuliert dieser, dass Paulus «für meinen Namen leiden» wird (9,16). Dies geschieht in der Weise, dass Paulus bei seinem Wirken sowohl von Juden als auch von Heiden Anfeindungen zu ertragen hat, geschlagen, verhört und ins Gefängnis geworfen wird. Besonders markant ist, dass Lukas die Verhaftung des Paulus in Jerusalem, seine mehrfachen Verhöre durch römische Behörden und schließlich seine Überstellung nach Rom zu einer ausführlichen Darstellung ausgearbeitet hat, die sowohl in ihrem Umfang als auch in ihrem inhaltlichen Gewicht derjenigen seiner Tätigkeit als Wundertäter, Redner und Gemeindegründer gleichkommt (21,27-28,31). Auf diese Weise führt Lukas anhand des Wirkens des Paulus vor Augen, dass sich das entstehende Christentum gegenüber Heiden und Juden als eigenständige religiöse Gruppierung behaupten muss und dabei von beiden Seiten Anfeindungen zu ertragen hat.

Der Paulus der Apostelgeschichte wird auf diese Weise gleichermaßen zum Modell für den Verkündiger der Christusbotschaft wie für den leidenden Zeugen für den Namen Jesu. Mit seinem Wirken verbindet sich die Entstehung des Christentums, das sich als eigenständige Bewegung aus dem Judentum herauslöst und sich zugleich gegenüber den heidnischen Religio-



nen und den politischen Behörden in den Provinzen des Römischen Reiches behaupten muss. Dazu greift Lukas auf Informationen über Biographie und Theologie des Paulus zurück und öffnet sein Wirken für die Zeit der heidenchristlichen Kirche. Die Paulusdarstellung des Lukas ist damit Bestandteil seiner geschichtstheologischen Konzeption, auf die im Folgenden ein Blick geworfen werden soll.

4. Paulus in der Geschichtskonzeption der Apostelgeschichte

Im Unterschied zu den deuteropaulinischen Briefen, in denen Paulus als der für die Kirche entscheidende – oft sogar als der einzige – Apostel erscheint,²⁵ gehört er in der Apostelgeschichte in eine umfassende Sicht auf die Geschichte Gottes mit den Menschen. Diese beginnt mit der Erscheinung Gottes vor Abraham, setzt sich in der Geschichte Israels fort, die auf die Geschichte Jesu zuläuft und schließlich im Wirken der mit dem Geist Gottes ausgerüsteten Zeugen ihre Fortsetzung findet.²⁶ Lukas nimmt dabei die Verkündigung der Gottesherrschaft «bis ans Ende der Erde» (Apg 1,8) in den Blick und schaut auf die Vollendung der Zeit durch die Wiederkunft Jesu voraus (1,11). Innerhalb dieser geschichtstheologischen Perspektive verbindet sich mit dem Weg des Paulus ein spezieller Abschnitt, nämlich die Entstehung der Kirche im Gegenüber zu Juden und Heiden. Dazu knüpft Paulus an das Wirken der Jerusalemer Apostel und der Hellenisten an, bei dem sich bereits die Konflikte mit den jüdischen Autoritäten in Jerusalem und die Öffnung der Christusbotschaft für die Heiden abgezeichnet hatten. Als von Gott und dem erhöhten Jesus in den Dienst genommener ehemaliger Verfolger der Gemeinde bringt Paulus damit eine Entwicklung zum Abschluss, die mit der Christusverkündigung der Zeugen vor ihm begonnen hatte.

Von grundlegender Bedeutung dabei ist, dass die entscheidenden Weichenstellungen innerhalb dieses Geschichtsverlaufs von Gott selbst inauguriert und gelenkt werden. Dazu gehört die Ausgießung des Geistes auf die Jerusalemer Apostel zu Pfingsten (2,1-13), sodann die Gleichstellung von Juden und Heiden, die Petrus in einer Vision mitgeteilt wird und zu einer zweiten Geistausgießung auf die Heiden führt (10-11). Die grundlegende Erkenntnis dieser Vision lautet, dass Gott nicht auf das Äußere des Menschen sieht, sondern ihm jeder willkommen ist, der ihn fürchtet und Gerechtigkeit tut (10,34f.). Die damit verbundene Aufhebung der Trennung von rein und unrein stellt die Voraussetzung für die Aufnahme der Heiden ins Gottesvolk dar. Entsprechend zu der Geistverleihung an die Juden in Jerusalem zu Pfingsten gibt es deshalb ein zweites «Pfingsten für die Heiden», die nun ausdrücklich als Adressaten einer eigenen Geistverleihung in Erscheinung treten (10,44-48; 11,15-17).

Zu den Voraussetzungen der Mission des Paulus gehört sodann die Entstehung der Gemeinde von Antiochia. Diese wird durch die aus Jerusalem vertriebenen Hellenisten gegründet, die die Christusbotschaft ausdrücklich auch an Griechen ausrichten (11,19f.). Als Folge daraus entsteht eine eigene Gemeinschaft aus Juden und Heiden, die zum ersten Mal als «Christen» bezeichnet wird (11,26).

Damit sind die Weichen für das Wirken des Paulus gestellt, das von Antiochia seinen Ausgang nimmt. Auch dieses wird von Gott gelenkt. Der heilige Geist bestimmt Saulus und Barnabas für die Mission (13,1-3), Gott selbst ist es, der durch ihr Wirken den Heiden die Tür des Glaubens öffnet (14,27). Der Weg des Paulus wird vom heiligen Geist in diejenigen Städte und Regionen gelenkt, in denen er wirken soll (16,6-10), schließlich steht auch sein Weg nach Rom unter dem Vorzeichen der göttlichen Führung (19,21). Das Wirken und Geschick des Paulus wird so zum Bestandteil des göttlichen Geschichtsplanes und erhält in diesem seine spezifische Bedeutung.

Die von Lukas entworfene Geschichtsperspektive reicht demnach von der Erwählung Israels bis zur Entstehung der heidenchristlichen Kirche. Die Kontinuität dieser Entwicklung gründet im Wirken Gottes, das die verschiedenen Begebenheiten als Teile eines übergreifenden geschichtlichen Zusammenhangs verstehen lässt. Das lukanische Werk lässt sich vor diesem Hintergrund als «Epochengeschichte» auffassen.²⁷ Es schildert aus der umfassenderen Geschichte Gottes mit den Menschen, die von der Erwählung Israels bis zur Parusie Jesu reicht, speziell diejenige Epoche, die mit der Sendung des Heils Gottes durch Jesus zu Israel beginnt und mit der Trennung von Judentum und Kirche in Rom endet.

5. *Der Paulus des Lukas und der Paulus der Briefe*

Das von Lukas gezeichnete Paulusbild ist in der Forschung bisweilen als mit demjenigen der Paulusbriefe unvereinbar beurteilt worden.²⁸ Als Grund hierfür wurden Unstimmigkeiten in den Angaben, die sich auf konkrete historische Ereignisse beziehen, genannt. Prominent sind etwa die unterschiedlichen Darstellungen des Apostelkonzils in Apg 15 und Gal 2, zu denen im weiteren Umfeld auch die in Apg 11,30 erwähnte Reise von Paulus mit einer antiochenischen Delegation nach Jerusalem gehört. Diese Reise lässt sich mit den Angaben des Paulus in Gal 1,15-24 nicht vereinbaren, denen zufolge er vor dem Apostelkonzil nur einmal in Jerusalem war, um dort mit Petrus zusammenzutreffen.

Für gravierender als diese Unstimmigkeiten wurden inhaltliche Differenzen gehalten. Lukas halte Paulus den Aposteltitel vor, der für dessen Selbstverständnis substantiell sei. Die in den Reden des lukanischen Paulus – etwa in der Areopagrede – vorgetragene Theologie lasse sich mit dessen

eigener Sicht auf die Rechtfertigung des sündigen Menschen durch Gott nicht vereinbaren. Themen wie der Heilstod Jesu und die Frage des Gesetzes würden zugunsten einer Konzentration auf einen «kirchlichen Paulus» in den Hintergrund treten, markante Kontroversen und theologische Differenzen, etwa zwischen Petrus und Paulus, würden eingeebnet. Der lukanische Paulus, so ein vor allem in der deutschen exegetischen Forschung über einige Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts verbreitetes Urteil,²⁹ sei das Produkt einer zum «Frühkatholizismus» tendierenden Sicht, die für eine Rekonstruktion des «wirklichen» Paulus und seiner Theologie vernachlässigt werden könne. Dabei war es nur konsequent, dass man die Herkunft der Apostelgeschichte von einem Paulusbegleiter für nicht denkbar hielt und die oben genannten Wir-Passagen in anderer Weise erklärte.

In neuerer Zeit hat dieses Bild deutliche Risse bekommen. Die scharfe Diastase, die zwischen Paulus und Lukas aufgebaut wurde, erwies sich als Produkt einer bestimmten theologiegeschichtlichen Perspektive, die stark an Paulus und seiner Rechtfertigungstheologie orientiert war und dabei als grundsätzliche Differenz beurteilte, was sich bei näherem Hinsehen als spezifische Akzentsetzung innerhalb des jeweiligen theologischen Entwurfs erweist. Unstimmigkeiten in chronologischen Einzelheiten lassen sich auf unpräzise Informationen oder Verallgemeinerungen in der lukanischen Darstellung zurückführen. Die Darstellung des Apostelkonzils in der Apostelgeschichte folgt einer anderen Intention als im Galaterbrief: Lukas will mit diesem Treffen die grundlegende Entscheidung über den Zugang der Heiden zum Gottesvolk verdeutlichen, zu der die Hinwendung zum Gott Israels gehört. Diese findet in der Einhaltung der Regelungen des sogenannten «Aposteldekrets» sichtbaren Ausdruck. Auch wenn diese Regelungen historisch nicht mit dem Jerusalemer Treffen verbunden waren – was wahrscheinlich ist –, ist ihre Verbindung mit diesem in der lukanischen Darstellung sinnvoll und nachvollziehbar.

Die theologischen Unterschiede zwischen dem Paulus der Apostelgeschichte und dem der Briefe erklären sich ebenfalls aus der jeweiligen Darstellungsabsicht. Lukas zeichnet die Wirksamkeit des Paulus in den größeren Horizont der Entstehung der Kirche ein, innerhalb dessen sie spezifisches Profil gewinnt. Dabei lässt er häufig erkennen, dass er Kenntnisse von der Theologie des Paulus besitzt. Seine Darstellung der Berufung des Paulus lässt in der Betonung der Erwählung durch Gott und der Beauftragung zur Heidenmission die paulinischen Berufungsberichte anklingen; in der Rede im pisidischen Antiochia wird die an Jesus gebundene Sündenvergebung der Ohnmacht des Gesetzes gegenübergestellt; der Glaube an Jesus wird als die einzige Bedingung der Rettung bezeichnet;³⁰ die Ablehnung der Christusbotschaft durch die Juden wird auf das Verstockungshandeln Gottes zurückgeführt.³¹

Es kann also keine Rede davon sein, dass Lukas die Theologie des Paulus nicht kennen oder sie in unzulässiger Weise verwässern würde. Vielmehr ist seine Darstellung der erste Entwurf innerhalb der christlichen Geschichtsschreibung, in dem das Wirken des Paulus in Kontinuität zum Wirken Jesu und der zwölf Apostel betrachtet und als Teil der Geschichte der Kirche interpretiert wird. Dass dabei andere Aspekte in den Vordergrund treten als in den Paulusbriefen, ist kein Ausdruck grundlegender theologischer Differenzen, sondern resultiert aus der Perspektive des Lukas auf die zur christlichen Kirche führenden Entwicklungen. Wirken und Theologie des Paulus werden dabei in eine umfassende Konzeption gestellt, durch die sie eine über die vergangene Zeit hinausreichende grundsätzliche Bedeutung erhalten.

ANMERKUNGEN

¹ Überblicke mit je eigenem Schwerpunkt bieten J. ROLOFF, *Die Paulus-Darstellung des Lukas. Ihre geschichtlichen Voraussetzungen und ihr theologisches Ziel*, in: DERS., *Exegetische Verantwortung in der Kirche. Aufsätze*, hg. von M. Karrer, Göttingen 1990, 255-278 (zuerst EvTh 39 [1979], 510-531), sowie J. C. LENTZ, Jr., *Luke's portrait of Paul* (MSSNTS 77), Cambridge 1993.

² Vorausgesetzt ist die in der neutestamentlichen Wissenschaft weithin anerkannte Unterscheidung zwischen echten und pseudepigraphen Paulusbriefen. Zu letzteren gehören mit sehr großer Wahrscheinlichkeit der Epheserbrief sowie die Pastoralbriefe, vermutlich auch 2 Thess sowie Kol. Bei den beiden zuletzt genannten ist die Diskussionslage allerdings offener.

³ Vgl. dazu J. SCHRÖTER, *Kirche im Anschluss an Paulus. Aspekte der Paulusrezeption in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen*, in: ZNW 98 (2007) 77-104.

⁴ Lk 1,1-4; Apg 1,1.

⁵ Apg 16,10-17; 20,5-15; 21,1-18; 27,1-28,16.

⁶ Die Deutung der Wir-Passagen als Hinweise auf eine tatsächliche Augenzeugenschaft des Verfassers bei den entsprechenden Ereignissen wird gegenwärtig wieder häufiger vertreten. In der älteren Forschung waren etwa Adolf von Harnack, Martin Dibelius oder Gustav Stählin für sie eingetreten, bevor sie in der deutschsprachigen Forschung durch Philipp Vielhauer, Ernst Haenchen, Hans Conzelmann, Jürgen Roloff u.a. bestritten wurde. Auch in dieser Phase der deutschsprachigen Forschung hatte allerdings Martin Hengel an der Auffassung vom Actaverfasser als einem Augenzeugen der Paulusreisen festgehalten.

⁷ «Bekehrung» und «Berufung» bezeichnen zwei Perspektiven auf dieses Geschehen, die nicht gegeneinander auszuspielen sind.

⁸ Dazu gehören etwa die Heliodorlegende in 2 Makk 3 und die Bekehrung der Aseneth in JosAs 10. Hier finden sich die Machtdemonstration des Gottes Israels, die Elemente Licht und Himmelsstimme sowie das zum Bekehrungsvorgang gehörige Fasten. Im Blick auf den für die Apg charakteristischen Zusammenhang von Bekehrung und Beauftragung ist zusätzlich auf die Prophetenberufungen in Jes 6,1-13; Jer 1,4-10 hinzuweisen, auf die auch Paulus selbst in Gal 1,15 (Röm 1,1) anspielt. Vgl. C.K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*. Volume I: Preliminary Introduction and Commentary on Acts I-XIV (ICC), Edinburgh 1994, 439-445.

⁹ Paulus kommt verschiedentlich auf seine Berufung zu sprechen, so vor allem in Gal 1,13-16; Phil 3,3-11; 1 Kor 9,1; 15,8f.; 2 Kor 4,6. Dabei steht der visionäre Charakter dieses Ereignisses im Vordergrund, das Paulus eine neue Erkenntnis Gottes und Jesu Christi vermittelt hat. Wunderbare Begleitumstände wie in der Apg erwähnt Paulus dagegen nicht.

¹⁰ Den treffenden Titel *Der dreizehnte Zeuge* hat C. BURCHARD für seine Untersuchung des Paulusbildes der Apg gewählt (FRLANT 103, Göttingen 1970).

¹¹ Vgl. D. MARGUERAT, *La conversion de Saul (Acts 9; 22; 26)*, in: DERS., *La première histoire du christianisme. Les Actes des Apôtres* (Lectio Divina 180), Paris/Genève 2003, 275–306.

¹² In Apg 14,8–10 wird die Heilung eines Gelähmten durch Paulus erzählt, in 16,16–18 die Austreibung eines Wahrsagegeistes. In 19,11f. werden in einer summarischen Notiz außergewöhnliche Machttaten erwähnt, die Gott sogar durch die Schweiß- und Taschentücher des Paulus wirkt.

¹³ So wird der Ausdruck auch in Apg 7,36 verwendet: Stephanus berichtet von Mose, der in Ägypten «Zeichen und Wunder» bewirkt und Israel herausgeführt hat.

¹⁴ Apg 2,19–22; vgl. auch 4,30.

¹⁵ Vgl. 5,12: «Durch die Hände der Apostel geschahen viele Zeichen und Wunder im Volk.»

¹⁶ Vgl. 14,3: Gott wirkt durch Barnabas und Saulus Zeichen und Wunder.

¹⁷ 14,11–13; 28,6.

¹⁸ 14,15–17.

¹⁹ 13,16–41.

²⁰ In 17,28 weist «Paulus» darauf hin, dass auch «einige eurer Dichter» von der Wesensverwandtschaft Gottes und der Menschen gesprochen hätten und zitiert dazu den Satz «Wir sind seines Geschlechts» aus den Phainomena des Aratus.

²¹ Dazu gehören die allgemeine Rede von dem «unbekannten Gott», die Schaffung des «Kosmos» (nicht «des Himmels und der Erde»), der Topos der Bedürfnislosigkeit Gottes, sowie die unbestimmte Formulierung, Gott habe «aus Einem» das ganze Menschengeschlecht gemacht. Alle diese Aussagen lassen sich sowohl vor biblischem als auch vor paganem philosophischem Hintergrund verstehen. Darin besteht die besondere Pointe dieser Rede, die den biblischen Gottesglauben in das Gewand einer allgemeinen religiösen Ausdrucksweise kleidet.

²² Lukas verwendet den Ausdruck «Episkopos», um das Ältestenamt inhaltlich zu interpretieren. Der Ausdruck bezeichnet allgemein einen Aufseher über eine Gemeinschaft. In der Kirche entwickelte sich daraus das Bischofsamt.

²³ Dies ist in Thessaloniki (17,5–9) sowie in Ephesus (19,23–40) der Fall. In beiden Szenen ist Paulus selbst bereits von der Szene abgetreten, bevor die Widerstände gegen die christliche Verkündigung ausbrechen.

²⁴ Dieser Aspekt der lukanischen Paulusdarstellung hat in der Forschung lange Zeit weniger Beachtung gefunden. In neuerer Zeit ändert sich dies. Verwiesen sei etwa auf die Arbeit von M.L. SKINNER, *Locating Paul. Places of Custody as Narrative Settings in Acts 21–28* (SBL Academia Biblica 13), Atlanta 2003. Zu beachten ist jedoch auch bereits der Exkurs bei J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 288f.

²⁵ In Kol und den Past ist Paulus der einzige Apostel. In Eph ist zwar von «Aposteln und Propheten» die Rede (2,20; 3,5; 4,11), von denen Paulus jedoch dadurch abgehoben wird, dass ihm das Geheimnis der künftigen Gestalt der Kirche aus Juden und Heiden offenbart und die Gnade verliehen wurde, den Heiden den unergründlichen Reichtum Christi zu verkünden (3,3.8f.). Auch hier ist Paulus demnach der für Gestalt und Wesen der Kirche entscheidende Apostel.

²⁶ Diese übergreifende Perspektive kommt in den Geschichtssummarien der Apg zum Ausdruck, die Inhalt von Reden des Petrus, Stephanus und Paulus ist.

²⁷ Vgl. dazu M. WOLTER, *Das lukanische Doppelwerk als Epochengeschichte*, in: C. BREYTENBACH/J. SCHRÖTER (Hgg.), *Die Apostelgeschichte und die hellenistische Geschichtsschreibung*. Festschrift für Eckhard Plümacher zu seinem 65. Geburtstag (AGJU 57), Leiden/Boston 2004, 253–284. Vgl. auch ROLOFF, *Paulus-Darstellung* (s. Anm. 1), 274, Anm. 53: «Apg 28,23–28 markiert deutlich den Abschluss einer Epoche, deren zentrales Kennzeichen die Bezeugung des Reiches Gottes [...] für Israel ist.» Sowohl Wolter als auch Roloff revidieren damit die Auffassung Hans Conzelmanns, der noch von drei Epochen der lukanischen Geschichtsdarstellung ausgegangen war. Wichtig bei Wolter ist dabei der Hinweis, dass die Geschichte der Kirche bei Lukas als Teil der Geschichte Israels verstanden ist.

²⁸ Forschungsgeschichtlich wichtig war vor allem der Aufsatz von P. VIELHAUER, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte*, in: DERS., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 9–27 (zuerst



1950/51). Charakteristisch zusammengefasst findet sich diese Sicht dann etwa bei J. ROLOFF, *Die Apostelgeschichte* (NTD 5), Göttingen 1981, 2-5.

²⁹ Ausnahmen hat es immer gegeben. Im deutschsprachigen Raum ist vor allem auf MARTIN HENGEL hinzuweisen, der dieser Sicht stets skeptisch gegenüberstand. Vgl. etwa DERS., *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979 (jetzt auch in: DERS., *Studien zum Urchristentum; Kleine Schriften VI*; WUNT 234, Tübingen 2008) 1-104.

³⁰ Wenn dies in 15,7 von Petrus, nicht von Paulus formuliert wird, dann zeigt sich darin die Tendenz des Lukas, die grundlegenden theologischen Einsichten mit Petrus und Paulus zu verbinden.

³¹ Diese Sicht berührt sich eng mit Röm 9-11.





VOLKER LEPPIN · JENA

LEHRER, TYPUS, EXEMPEL

Facetten von Martin Luthers Paulusbild

Die Frage nach dem Verhältnis Luthers zu Paulus ist so umfassend, dass jede Antwort hierauf nur verkürzend ausfallen kann – oder, positiv gewendet: Man kann einige wenige Facetten dieses Verhältnis herausgreifen und dies mit der Hoffnung verbinden, dass sie zu einem Gesamtbild vom Verständnis des Apostels in der christlichen Tradition beitragen – auch und gerade deswegen, weil Luthers Protest gegen die Kirche des Mittelalters zu guten Teilen im Namen des Paulus geschah. Es ist dabei offenkundig, dass das tradierte evangelische Selbstverständnis, durch Luther und die Reformation das genuine Verständnis des Paulus wiedergewonnen zu haben, heute neu hinterfragt werden muss: Schon der Nachweis von Werner Georg Kümmel, dass Röm 7 exegetisch anders zu verstehen sei, als Luther dies getan hat¹, hat innerhalb der evangelischen Theologie zu einer gewissen Verunsicherung geführt. Neuerdings steht noch ein anderes, möglicherweise noch gewichtigeres Problem auf der Agenda: die Auslotung der Folgen der «New Perspective» für eine Einordnung von Luthers Paulus-Verständnis². Auch dies deckt aber nur einen Teil der für das Verhältnis des Reformators zum Apostel relevanten Aspekte ab. Nähert man sich Luther aus biographischer Perspektive, so treten ganz andere Momente in den Vordergrund: Paulus war für Luther offenkundig mehr als der theologische Denker, dem er seine zentralen Einsichten verdankte: Er war auch Vorbild, Typus im eigentlichen Sinne, und Exempel des göttlichen Heilshandelns.

1. Paulus, der Wegbereiter reformatorischer Theologie

In der Erinnerung war es für Luther klar: «Ich war von einer wundersamen Leidenschaft gepackt worden, Paulus in seinem Römerbrief kennenzulernen, aber bis dahin hatte mir nicht die Kälte meines Herzens, sondern ein einziges Wort im Wege gestanden, das im ersten Kapitel steht: «Die Gerechtigkeit Gottes wird in ihm (d.h. im Evangelium) offenbart». Ich hasste nämlich dieses

VOLKER LEPPIN, geb. 1966, ist Professor für Kirchengeschichte in Jena und Leiter der Ockham-Forschungsstelle.

Wort ‹Gerechtigkeit Gottes›, das ich nach dem allgemeinen Wortgebrauch aller Doktoren philosophisch als die sogenannte formale oder aktive Gerechtigkeit zu verstehen gelernt hatte, mit der Gott gerecht ist, nach der er Sünder und Ungerechte straft.»³

So berichtet er in seinem berühmten großen Selbstzeugnis von 1545 in der Vorrede zu seinen lateinischen Werken und setzt mit der Schilderung fort, wie ihm schlagartig deutlich wurde, dass hier nicht von der *iustitia activa* die Rede war, sondern von der *iustitia passiva*, durch die Gott die Menschen durch den Glauben rechtfertigt⁴; von hier aus wurden ihm dann auch viele andere Schriftstellen deutlich.

Die scheinbare Klarheit dieser Schilderung ist freilich der Forschung des 20. Jahrhunderts und ihrem genauen Blick zerbröselt⁵: Weder ist der Zeitpunkt, über den Luther hier spricht, ganz klar, noch lässt sich der Inhalt ohne Weiteres mit den Äußerungen der durch unterschiedliche mögliche Zeitpunkte bestimmten Spanne korrelieren: Die Rede von der *iustitia passiva* findet sich erstmals 1525⁶, gewiss lange nachdem Luther zur reformatorischen Erkenntnis gelangt ist.

Sicher ist allerdings, dass Luthers Aussage von einem brennenden Interesse an Paulus für die Frühzeit zutrifft: Seine Vorlesungstätigkeit auf dem Wittenberger Theologie-Lehrstuhl, der entgegen Annahmen in der älteren Literatur nicht als ein speziell biblischer denominiert war⁷, umfasste in der für die reformatorische Entwicklung in Frage kommenden Zeit, also etwa 1513–1519 neben den Psalmen, die er zweimal las, ab Frühjahr 1515 den Römerbrief⁸, vom 27. Oktober 1516⁹ bis zum 13. März 1517¹⁰ den Galaterbrief, danach den Hebräerbrief, zwischenzeitlich wohl auch einmal den Titusbrief¹¹, aber diese Vorlesung ist nicht erhalten: Der junge Mönch und Professor ist tief in das paulinische – und mit ihm zusammengedachte augustinische¹² – Denken eingedrungen – und eben das macht die Rekonstruktion seiner eigenen Theologie aus der Paulus-Exegese so mühsam. Wenn er etwa in der Römerbriefvorlesung zu der fraglichen Stelle Röm 1,17 erklärt: «Und hier darf wiederum unter der Gerechtigkeit Gottes nicht jene verstanden werden, durch die er in sich selbst gerecht ist, sondern durch die wir von ihm her gerecht gemacht werden, was durch den Glauben an das Evangelium geschieht», und sich für diese Deutung auf Augustin beruft¹³, so liegen in diesen Ausführungen durchaus Entsprechungen zu dem vor, was Luther in seinem späten Rückblick benennt. Doch seit der grundlegenden Studie von Ernst Bizer über Luthers reformatorische Entwicklung, «Fides ex auditu» ist deutlich, dass der theologische Horizont der Römerbriefvorlesung so stark von einer monastisch geprägten Demutstheologie bestimmt ist, dass auch diese Deutung von Röm 1,17 nicht einfach mit Luthers späterer Theologie und Selbstverständnis gleichgesetzt werden kann¹⁴ – entsprechend sind auch Begriffe, die Paulus entnommen sind, keineswegs im Sinne des späteren Pauli-

nismus Luthers einfach paulinisch zu verstehen, sondern sie haben eigene Konnotationen, nicht zuletzt auch der Begriff der Gerechtigkeit, von dem Bizer gezeigt hat, dass er in Luthers Vorlesung über den Römerbrief noch ganz mit der Demut gleichgesetzt wurde¹⁵. Mit anderen Worten: Entsprechungen in der Sprachwelt zwischen Paulus und seinem Interpreten Luther einerseits, zwischen dem jungen Luther und dem alten andererseits, bedeuten noch keineswegs eine Gleichheit von Intention und Theologie.

Entsprechend wird man auch die Paulus-Exegese des jungen Luther nicht im Sinne späterer Ausformungen evangelischer Theologie als Ausdruck eines Gegenübers von biblischer Autorität des Paulus und Tradition sehen dürfen, sondern es handelt sich um eine Theologie im Kontext der Tradition, freilich nicht im Sinne jener prägenden Tradition des späten Mittelalters, mit der Luther aufgewachsen war¹⁶, sondern im Sinne der konstitutiven Tradition, die Luther durch das Studium der Theologie und den Zusammenhang seines Ordens überliefert war: Was sich an paulinischer Theologie formierte, war für ihn in erster Linie Augustinismus: Biblische und patristische Autorität liegen in der Frühphase noch so eng ineinander, dass Luther am 18. Mai 1517 an seinen Ordensbruder Johannes Lang schreiben konnte: «Unter Gottes Beistand machen unsere Theologie und Sankt Augustin gute Fortschritte und herrschen an unserer Universität. Aristoteles steigt nach und nach herab und neigt sich zum nahe gerückten ewigen Untergang. Auf erstaunliche Weise werden die Vorlesungen über die Sentenzen verschmäht, so dass niemand auf Hörer hoffen kann, der nicht über diese Theologie, d.h. über die Bibel, über Sankt Augustin oder über einen anderen Lehrer von kirchlicher Autorität lesen will. Gehab dich wohl und bete für mich.»¹⁷

Bibel und Sankt Augustin: Beide zusammen machen die neue, sich allmählich formierende Theologie aus – und so war es denn am 4. September 1517, in der Disputation gegen die scholastische Theologie¹⁸, zunächst einmal Augustin, den Luther in Schutz nahm: «Zu sagen, dass Augustin gegen die Häretiker überzogen spreche, heißt zu sagen, dass Augustin fast überall gelogen habe»¹⁹, heißt es in der ersten dieser Thesen. Der Paulus also, dem Luther seine zentralen Einsichten verdankte, auf den er die Grundaussagen der Rechtfertigungslehre zurückführte, war zunächst und vor allem ein Apostel, der im Konzert und Einklang mit Augustin stand, der auch durch Augustins Augen hindurch gelesen und mit ihm gemeinsam verstanden wurde.

2. Paulus, die apostolische Autorität

Der so verstandene Paulus allerdings wurde zu der zentralen Autorität in Luthers Denken: Indem die paulinische Rechtfertigungsbotschaft zur Zentralverkündigung des Evangeliums wurde, gewann Luther ein Kriterium an die Hand, auch innerbiblisch zu unterscheiden und zu entscheiden. Berühmt ist seine Auseinandersetzung mit dem Jakobusbrief. Zwar erklärt

Luther diesen – was oft übersehen wird – durchaus «für gut»²⁰, doch er bestreitet die Apostolizität des Schreibens – nicht aufgrund von historischen Erwägungen zur Autorschaft, sondern aufgrund einer klaren inhaltlichen Bestimmung. Leitend für die Bestreitung der Apostolizität der Epistel war nämlich «Auffs erste, Das sie stracks wider S. Paulum vnd alle andere Schrift, den wercken die Gerechtigkeit gibt, vnd spricht, Abraham sey aus seinen wercken gerecht worden, da er seinen Son opffert. So doch S. Paulus Rom. Iij. dagegen leret, Das Abraham on werck sey gerecht worden, allein durch seinen glauben»²¹.

Wiederum ist es kein isolierter Paulus, den Luther anführt, sondern er ist hier in das Gesamtzeugnis der Schrift eingebettet, freilich in einer Weise, die dieses Zeugnis gegen ein anderes, traditionell dem Neuen Testament zugerechnetes Schreiben ausspielt. Die namentliche Nennung des Paulus steht dabei durchaus in Spannung mit seiner Entbindung der Apostolizität von jeder Personalität, die Luther in derselben Vorrede vorträgt: «Was Christum nicht leret, das ist noch nicht Apostolisch, wens gleich S. Petrus oder Paulus leret, Widerumb, was Christum prediget, das were Apostolisch, wens gleich Judas, Hannas, Pilatus, vnd Herodes thet»²².

Die starken Aussagen fangen den Paulusbezug hermeneutisch wieder ein: Nicht um des Paulus Willen sind Aussagen richtig, sondern Paulus ist der rechte Lehrer, weil «S. Paulus nichts denn Christum wissen will»²³. Im Ergebnis freilich läuft das Getragensein der apostolischen Autorität des Paulus durch die rechte Botschaft eben doch auf die Stabilisierung seiner apostolischen Autorität hinaus, und es ist die Person des Apostels, von der Luther sagen kann, ihr «beruff», die Heidenmission, sei «weit über der andern Apostel beruff»²⁴ gegangen – so wird Paulus zum «apostolorum summus»²⁵, ist für Luther der «fürnemest unter allen Aposteln»²⁶.

Das macht sich auch im liturgischen Bezug deutlich: Von Luther ist eine ganze Anzahl von Predigten zum Tag der *conversio Pauli*, dem 25. Januar erhalten. Die letzte aus dieser interessanten Reihe stammt vom 26. Januar 1546²⁷ – kaum mehr als drei Wochen vor seinem Tod predigte er noch einmal, am Tag nach dem eigentlichen Feiertag, über Apg 9,1–19. Die Predigt wurde ihm unter der Hand auch zu einer Abhandlung darüber, in welcher Weise Paulus recht zu verehren sei, nämlich als der Apostel, an dem Christus ein «Mirackel und wunder»²⁸ getan hat, und dem man in angemessener Weise in der Schrift begegnet²⁹, nicht aber in den Reliquien, die in Rom verehrt werden, wo man Häupter zeige, die ohnehin nicht die echten seien³⁰: Dieselbe Figur wie in Fragen der Apostolizität begegnet auch hier: Was immer an Paulus bedenkens- und gedenkenswert ist, erscheint als Verweis auf seine Botschaft, letztlich auf Christus selbst.

Das Damaskuserlebnis wird dabei in derselben Predigt auch nicht nur zum Anlass des Gedenkens, sondern es begründet letztlich die besondere



Autorität des Heidenapostels, denn es ist nach Luther «beruff und Ordination Pauli»³¹, eine Ordination, die jenseits aller kirchlichen Hierarchie stattfindet. Luther kann dies auch an Petrus verdeutlichen, für den ebenso wie für Paulus keine Priesterweihe oder Ordination berichtet wird, der also gewissermaßen zeigt, dass kirchenrechtlich gültige Regularien in diesen Fällen nicht griffen. Gelegentlich kann Luther dies sogar ganz ins Grundsätzliche ziehen und darauf verweisen, dass letztlich jeder Getaufte wie Petrus und Paulus Priester sei³²: Ausgerechnet die beiden Apostel, die die Apostolizität Roms begründen, werden also zum Paradefall des allgemeinen Priestertums³³.

Freilich bleibt Luther nicht in diesen Aussagen, die den kirchenrechtlichen Rahmen auch der entstehenden evangelischen Kirchlichkeit zu sprengen drohen³⁴: Er weiß durchaus um die Gefahr, dass nicht nur er sich auf Paulus und das besondere Handeln Gottes an ihm berufen kann, sondern dass gerade diese unmittelbare Ordination durch Christus selbst auch für die «Schwärmer» Anlass geben kann, sich in problematischer Weise auf die unmittelbare Eingebung durch Christus selbst zu berufen. Und so hat Luther in der 1544 von Veit Dietrich herausgegebenen Hauspostille zum Tag der Bekehrung Pauli auch ausgeführt, dass Paulus sich ja aufgrund der Bekehrung keineswegs der Hierarchie entzogen habe. Sondern Christus ihn sogleich nach Damaskus «zum predig stul oder Pfarrhern» geschickt habe³⁵: Selbst die unmittelbare Berufung durch den Herrn selbst also enthebt ihn nicht der kirchlichen Ordnung.

3. Paulus der Typus Luthers

Paulus ist für Luther freilich mehr als eine gegenüberstehende Autorität: Er ist auch ein Typus dessen, was Luther selbst wiederfuhr. Paradigmatisch hierfür ist eben die Bekehrung, und dies gleich mehrfach: Nach einem Bericht des Hieronymus Dungersheim von Ochsenfort soll Luthers Ordensbruder Johannes Natin ihn wegen seines Klostereintritts als «andern Paulum» bezeichnet haben³⁶, und Luther selbst konnte sein ganzes Leben und Wirken, freilich auf die reformatorische Wende, nicht den Klostereintritt bezogen, in typologischer Beziehung zu Paulus deuten: So wie Paulus im Rahmen der jüdischen Religion keineswegs ein Sünder gewesen sei, sondern die Ansprüche seiner Religion in bester Weise erfüllt habe, so sei auch er, Luther, in der päpstlichen Kirche besonders heilig gewesen³⁷ – eine Selbsteutung, die Luther im Rahmen einer seiner Predigten zum Fest der Bekehrung Pauli vornahm! Ähnlich liegen die Dinge, wenn Luther sagt, so wie Paulus einst durch das Evangelium das heidnische Rom zerstört habe, tue er dies jetzt mit dem päpstlichen³⁸.

Vor diesem Hintergrund eines intensiven Paulusbezugs erklärt sich dann allerdings auch Luthers Neigung, seine eigene Entwicklung im Sinne spon-

taner Durchbrüche zu schildern. Bereits oben wurde auf eines der Probleme hingewiesen, die sich beim genauen Blick auf Luthers späten Rückblick von 1546 auftun: Eine so isolierte Paulus-Lektüre, wie sie der alte Luther suggeriert, ist beim frühen Luther nicht zu finden. Aber die Bedenken gehen noch weiter: Kurt Aland hat die erstaunliche Feststellung gemacht, dass der Schilderung eines plötzlichen Durchbruchs im späten Selbstzeugnis in den Äußerungen Luthers aus der fraglichen Zeit nichts Nennenswertes korrespondiert: kein Hinweis auf ein plötzliches Erlebnis, kein Indiz dafür, dass Luther von einem Tag auf den anderen seine Theologie neu durchdacht bzw. neu zentriert habe³⁹. Der plötzliche Durchbruch scheint eher ein literarisches Konstrukt Luthers zu sein als die Beschreibung eines tatsächlichen Geschehens.

Diese Annahme eines literarischen Charakters der Durchbruchsschilderung, die mithin als punktuallisierende Zuspitzung eines der Sache nach ja durchaus gegebenen langfristigen theologischen Denkprozesses zu verstehen sein dürfte, erhärtet sich, wenn man sieht, dass Luther durchaus nicht in dem berühmten späten Selbstzeugnis von einem solchen Durchbruchschema Gebrauch macht, sondern schon sehr viel früher, in dem Widmungsschreiben an Johann Staupitz, das er 1518 dem Druck seiner Resolutiones, der Erläuterungen zu den Ablassthesen beigab: «Ich erinnere mich, ehrwürdiger Vater, dass bei Deinen so anziehenden und heilsamen Gesprächen, mit denen mich der Herr Jesus wunderbar zu trösten pflegt, zuweilen das Wort «Buße» gefallen ist. Es erbarmte uns des Gewissens vieler und jener Henker, die mit unerträglichen Geboten eine Beichtvorschrift (wie sie es nennen) vorlegen. Dich aber nahmen wir auf, als ob du vom Himmel herab redetest: dass wahre Buße allein mit der Liebe zur Gerechtigkeit und zu Gott beginne. Was jene für das Ziel und die Vollendung der Buße hielten, das sei vielmehr nur deren Anfang.

Dieses dein Wort haftete in mir «wie der scharfe Pfeil eines Starken» (Ps. 120,4), und ich fing an, es der Reihe nach mit Schriftstellen zu vergleichen, welche von der Buße lehren. Und das war eine überaus angenehme Beschäftigung. Denn von allen Seiten kamen Worte auf mich zu, fügten sich ganz dieser Auffassung ein und schlossen sich ihr an. Das Resultat war: wie es früher in der ganzen Schrift nichts Bittereres für mich gab als das Wort «Buße» (...) kann mir jetzt nichts süßer und angenehmer in die Ohren klingen als das Wort «Buße». Denn dann werden die Gebote Gottes süß, wenn wir erkennen, dass sie nicht bloß in den Büchern, sondern in den Wunden des geliebten Heilands gelesen werden müssen.»⁴⁰

Auffällig an diesem Text ist die Strukturparallele zu dem Bericht von 1545, der oben in Auszügen zitiert wurde, aber deutlich umfassender ist und mit dem Rückblick von 1518 drei wesentliche Elemente teilt: In beiden Fällen dreht sich erstens die Erkenntnis um ein Wort, das für Luther zu-

nächst verhasst war, durch die Bekehrung aber «süß» wurde – diese Ähnlichkeit ist um so auffälliger, als das Wort, um das es geht, ein jeweils anderes ist: 1518 entdeckt Luther das Verständnis von Buße, *poenitentia*, neu, 1545 hingegen das von *iustitia*, Gerechtigkeit. Beide Male wird, zweitens, gewissermaßen die Scheidewand zwischen Diesseits und Jenseits durchbrochen: 1545 beschreibt Luther das Gefühl, in das Paradies selbst einzutreten, 1518 spricht er von einer gleichsam himmlischen Stimme, und drittens führt in beiden Fällen der momenthafte, punktuelle Offenbarungsvorgang dazu, dass Luther sich noch einmal gründlich dem Bibeltext zuwendet und darin seine neue Sicht bestätigt findet. Nimmt man die Schwierigkeit hinzu, dass der späte Text von 1545 in eine Zeit führt, die nahe an 1518 liegt, das berichtete Geschehen also, wenn ihm eine Realität entspricht, wenige Jahre zuvor liegen müsste oder spätestens wenige Monate später, zeigt sich, dass beide Erzählungen als Schilderungen zweier realer Begebenheiten schwer zu verstehen sind.

Sinnvoll wird die Doppelung aber, wenn man in ihr den zweimaligen Versuch sieht, die eigene Biographie zu stilisieren, und Heiko Augustinus Oberman hat auch darauf hingewiesen, dass dies keineswegs ungewöhnlich ist. Man kann nach ihm geradezu von einer «Turmerlebnistradition» sprechen⁴¹, die freilich die Benennung nach dem Turmerlebnis natürlich nur der Perspektive von Luther her verdankt, der bekanntlich bei mehreren Gelegenheiten von einer Entdeckung im Turm berichtet hat⁴². Blickt man rückwärtig, so wird deutlich, dass es sich letztlich um eine Damaskus- oder Garten-Tradition handelt. Es sind die Typen Paulus und Augustin, die hier Pate standen – bis hin zu Luther selbst. Gerade bei der Beschreibung, die Luther für die offenbarungsanaloge Bekehrung durch Staupitz gibt, drängt sich dies geradezu auf; zwar knüpft die Formulierung «te velut e caelo sonantem», die er hierfür verwendet, nicht wörtlich an die Vulgata-Fassung von Apg 9 und die entsprechenden Parallelen an, aber die sachliche Entsprechung zu jenem Geschehen, in dem Jesus Christus durch Licht und Stimme für Paulus erkennbar wurde, ist doch im Blick auf Letzteres jedenfalls unmittelbar gegeben, und in diesem Sinne wird man Luther in eine Tradition der gelebten Paulus-Typologie einordnen dürfen: Indem er seine eigene Entwicklung mehrfach als plötzliche Entdeckung stilisiert, stellt er sich in eine Tradition von Paulus geprägter Entwicklungsmuster.

4. Paulus, das wunderbare Exempel der Rechtfertigung

Paulus ist aber mehr als Lehrer und Typus: Er ist für Luther auch zentrales Exempel für Gottes Handeln am Menschen, ja letztlich für eben jenes wunderbare Gnadengeschehen das er mit Paulus als Botschaft von der Rechtfertigung des Menschen ohne jegliches Verdienst auf seiner Seite be-

schreiben konnte: Er ist das «gnaden Exempel» Gottes⁴³. Schon zum *dies conversionis Pauli* des Jahres 1520 erklärte Luther, der Bekehrungsbericht Apg 9 zwingt dazu, über den freien Willen zu sprechen – und ihn zu verneinen⁴⁴, und neun Jahre später wandte er dies auch auf jegliche mögliche Aufwertung einer Verdienstlehre kritisch an: Was an Paulus geschehen sei, das widerlege die Auffassung: «Wen er das beste thuet, was er weys, ßo hat er gnug gethan.»⁴⁵

Gottes Handeln an Paulus ist also besonders erkennbares, vorbildhaftes Gnadenhandeln – und so wird die Deutung dieses Geschehens auch gewissermaßen zum Exempel lutherischen Umgangs mit den Heiligen, die nicht um ihres Tuns, sondern um der von Gott an ihnen gewirkten Gnade besondere Aufmerksamkeit verdienen⁴⁶. Den biblischen Grund für eine solche Deutung des Paulus sieht Luther bei Paulus selbst gegeben, der für ihn ganz selbstverständlich der Autor der Pastoralbriefe ist und als solcher in 1 Tim 1,16 auf sich als Exempel der Gnade Gottes hingewiesen hat⁴⁷.

So eng diese Äußerungen mit Luthers reformatorischer Botschaft verknüpft sind, so frappierend ist es doch auch, dass er damit bis zu einem gewissen Grad auch an mittelalterliche Denkmuster anknüpfen kann. Man hat es hier im besten Sinne mit einer Transformation zu tun, in der Kontinuität und Neuansatz gleichermaßen erkennbar werden⁴⁸. Die reformatorische Rechtfertigungslehre mit ihrer Zuspitzung auf die alleinige Bedeutung des Glaubens stellt erkennbar einen Neuansatz dar, der in seiner Grundsätzlichkeit auch über das hinausgeht, was sich an Vergleichbarem bereits bei einem Gregor von Rimini oder einem Thomas Bradwardine findet⁴⁹. Aber in dieser Neubestimmung des Gnadenverhältnisses findet sich auch eine Fortführung dessen, was Werner Dettloff als spätmittelalterliche Akzeptationslehre dargestellt hat⁵⁰: Vor allem auf der Bahn von Johannes Duns Scotus und dann der *Via moderna* konnte sich der Gedanke entwickeln, dass seine *potentia absoluta* Gott die Möglichkeit gebe, einen Menschen zum Heil anzunehmen, ohne dass er ihm zuvor nach dem üblichen Heils-*ordo* seine Gnade habituell zuteil hat werden lassen. Die Gnadenwirkung vollzieht sich nach dieser spätmittelalterlichen Deutung vorwiegend kommunikativ, im Miteinander von Gott und Mensch – und hervorragendes Exempel hierfür ist eben schon im Mittelalter Paulus, der in seinem gesamten vorherigen Wirken nicht im Geringsten Anlass gegeben hat, dass Gott ihm Verdienste anrechne: An ihm wird sichtbar, dass Gott einen Menschen ohne jede Vorbedingung annehmen kann⁵¹: für die spätmittelalterliche *acceptatio*-Lehre ebenso wie für Luthers Rechtfertigungsverständnis.

*

Paulus bei Luther: Das ist ein Beziehungsgeflecht, das über die klassischen Vorstellungen, dass es sich hier um zwei, in protestantischer Perspektive



meist: neben Augustin *die* zwei Lehrer der Rechtfertigung handelt, weit hinausgeht. Dies sind sie, und hier hat Paulus Luther in hohem Maße inspiriert. Aber die hier vorgestellten Überlegungen wollen gerade über diesen rein dogmatischen und vielfach nachbuchstabierten Zusammenhang hinausgehen: Das Verhältnis von Luther und Paulus ist auch signifikant für die unterschiedlichen Formen der Verschränkung von Biographie und Theologie. Wenn auch nicht isoliert, sondern im Konzert mit Augustin, ist Paulus zum großen Anreger des Reformators geworden und hat für ihn entsprechend zeitlebens auch eine hervorgehobene, nicht immer im ausreichenden Maße präzise bestimmte Rolle als Autorität besessen. Er wurde ihm aber auch zum Typus seines eigenen Geschicks: In dem heiligen Leben des Apostels konnte Luther, bis in eine Predigt zur Bekehrung Pauli hinein, sein eigenes Leben gespiegelt sehen und seine autobiographische Deutung sogar nach dem Muster des Apostels und Augustins formen. Zugleich konnte er auch seine Botschaft in dem Leben Pauli als des Lebens eines wieder alle Erwartung von Gott Angenommen wahrnehmen. So wird Paulus für Luther gerade nicht nur zum Lehrer der Rechtfertigung, sondern er ist Vorbild und Gestalt der Rechtfertigung.

ANMERKUNGEN

¹ WERNER GEORG KÜMMEL, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament. Zwei Studien*, München 1974 (Theologische Bücher. Neues Testament 53); vgl. hierzu auch THOMAS SÖDING, *Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden der Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um «simul iustus et peccator» im Lichte paulinischer Theologie*, in: THEODOR SCHNEIDER/GUNTHER WENZ (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Freiburg/Göttingen 2001 (Dialog der Kirchen 11), 30–81; HERMANN LICHTENBERGER, *Das Ich Adams und das Ich der Menschheit. Studien zum Menschenbild in Römer 7*, Tübingen 2004 (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 164).

² S. hierzu VOLKER STOLLE (Hg.), *Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers*, Leipzig 2002 (Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte 10); WILFRIED HÄRLE, *Paulus und Luther. Ein kritischer Blick auf die «New Perspective»*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 103 (2006) 362–393.

³ WA 54, 185,14–20: «Miro certe ardore captus fueram cognoscendi Pauli in epistola ad Rom, sed obstiterat hactenus non frigidus circum praecordia sanguis, sed unicum vocabulum, quod est Cap. 1: Iustitia Dei revelatur in illo. Oderam enim vocabulum istud «Iustitia Dei», quod usu et consuetudine omnium doctorum doctus eram philosophice intelligere de iustitia (ut vocant) formali seu active, qua Deus est iustus, et peccatores iniustosque punit.»

⁴ WA 54,186,6–8.

⁵ Die wichtigsten Forschungsbeiträge sind zusammengefasst in: BERNHARD LOHSE (Hg.), *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung 123); DERS., *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther. Neuere Untersuchungen*, Stuttgart/Wiesbaden 1988 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz 25).

⁶ EMANUEL HIRSCH, *Initium theologiae Lutheri*, in: LOHSE, *Durchbruch* (1968), 64–95, besonders 72–75.

⁷ Vgl. ULRICH KÖPF, *Martin Luthers theologischer Lehrstuhl*, in: IRENE DINGEL/ GÜNTHER WARTENBERG (Hg.), *Die Theologische Fakultät Wittenberg 1502 bis 1602*, Leipzig 2002 (Leucorea-Studien 5), 71-86.

⁸ KARL-HEINZ ZUR MÜHLEN, *Nos Extra Nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972 (Beiträge zur historischen Theologie 46), 97.

⁹ WA.B 1,73,27f (Nr. 28).

¹⁰ WA.B 1,74 (Nr. 28 Anm. 15).

¹¹ WA.TR 3,477,19 (3644c); WA.TR 4,223,33 (Nr. 4323).

¹² Zur Wirkung Augustins auf Luther s. ALBRECHT BEUTEL, *Luther*, in: VOLKER HENNING DRECOLL (Hg.) *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 615-622.

¹³ WA 576,3-5.5-7: «Et hic iterum «Iustitia Dei» non ea debet accipi, qua ipse Iustus est in seipso, Sed qua nos ex ipso Iustificamur, quod fit per fidem euangelii.»

¹⁴ ERNST BIZER, *Fides ex auditu. Eine Untersuchung über die Entdeckung der Gerechtigkeit Gottes durch Martin Luther*, Neukirchen 1958, 23.

¹⁵ BIZER, *Fides ex auditu* 24.

¹⁶ Zur Unterscheidung verschiedener Traditionsbegriffe s. VOLKER LEPPIN, *Tradition und Traditionskritik bei Luther*, in: PETER GEMEINHARDT/BERND OBERDORFER (Hg.), *Gebundene Freiheit? Bekenntnistradition und theologische Lehre im Luthertum*, Gütersloh 2008 (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 25), 15-30, 15f. Unter «normativer» Tradition wird dabei die vom Kirchlichen Lehramt festgelegte Tradition verstanden, unter «prägender» Tradition diejenige geistige Überlieferung, in der jemand aufwächst und die er zum Teil unreflektiert mit sich weiterträgt, unter «konstitutiver» Tradition schließlich jene Zeit der alten Kirche, die in sich keinen normativen Anspruch hat, diesem aber durch die Nähe zum Ursprung nahekommt.

¹⁷ WA.B 1, 99,8-13 (Nr. 41): «Theologia nostra et S. Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate Deo operante. Aristoteles descendit paulatim inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam. Mire fastidiuntur lectiones sententiarum, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticae auctoritatis doctorem velit profiteri. Vale et ora pro me».

¹⁸ Vgl. hierzu und zu dem dominierenden Bezug auf Gabriel Biel: LEIF GRANE, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam*, Kopenhagen 1962 (Acta theologica Danica 4); dass trotz solche Abgrenzung Luther in vielem an Biel anknüpfte, hat HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, *Der Herbst der mittelalterlichen Theologie*, Zürich 1965 (Spätmittelalter und Reformation 1), nachdrücklich gezeigt.

¹⁹ WA 1,146,224,7f: «Dicere, quod Augustinus contra haereticos excessive loquatur, Est dicere, Augustinum fere ubique mentitum esse.»

²⁰ WA.DB 7,385,4.

²¹ WA.DB 7,385,9-13.

²² WA.DB 7,385,29-32.

²³ WA.DB 7,385,28f.

²⁴ WA 51,136,23.

²⁵ WA 20,488,23.

²⁶ WA 51,136,39.

²⁷ WA 51,135-148.

²⁸ WA 51,136,12f.

²⁹ WA 51,137,1-3.

³⁰ WA 51,137,27f.

³¹ WA 51,148,7.

³² WA 41,207,27.

³³ Vgl. zu diesem Gedanken bei Luther HARALD GOERTZ, *Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt bei Luther*, Marburg 1997 (Marburger Theologische Studien 46).

³⁴ S. hierzu MARIN KRARUP, *Ordination in Wittenberg. Die Einsetzung in das kirchliche Amt in Kursachsen zur Zeit der Reformation*, Tübingen 2007 (Beiträge zur historischen Theologie 141).

³⁵ WA 52,615,1-3.

³⁶ OTTO SCHEEL (Hg.), *Dokumente zu Luthers Entwicklung*, Tübingen 1929 (Sammlung ausgewählter kirchen- und dogmengeschichtlicher Quellenschriften. N.F. 2), 53.

³⁷ WA 29,49,31–50,1.

³⁸ WA 33,629,37–630,1; 34/2,531,8–13.

³⁹ KURT ALAND, *Der Weg zur Reformation. Zeitpunkt und Charakter des reformatorischen Erlebnisses Martin Luthers*, München 1965 (Theologische Existenz heute. Neue Folge 123).

⁴⁰ WA 1,525,4–23: «Memini, Reverende pater, inter iucundissimas et salutare fabulas tuas, quibus me solet dominus Ihesus mirifice consolari, incidisse aliquando mentionem huius nominis «poenitentia», ubi miserti conscientiarum multarum carnificumque illorum, qui praeceptis infinitis eisdemque importabilibus modum docent (ut vocant) confitendi, te velut e caelo sonantem excepimus, quod poenitentia vera non est, nisi quae ab amore iusticiae et dei incipit, Et hoc esse potius principium poenitentiae, quod illis finis et consummatio censetur.

Haesit hoc verbum tuum in me sicut sagitta potentis acuta, coepique deinceps cum scripturis poenitentiam docentibus conferre, Et ecce iucundissimum ludum, verba undique mihi colludebant planeque huic sententiae arridebant et assultabant, ita, ut, cum prius non fuerit ferme in scriptura tota amarius mihi verbum quam «poenitentia»(...), nunc nihil dulcius aut gratius mihi sonet quam «poenitentia». Ita enim dulcescunt praecepta dei, quando non in libris tantum, sed in vulneribus dulcissimi Salvatoris legenda intelligimus.» Vgl. zu diesem Text VOLKER LEPPIN, «*omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit*». Zur Aufnahme mystischer Traditionen in Luthers erster Ablassese, in: Archiv für Reformationsgeschichte 93 (2002) 7–25; kritisch zu meiner Deutung: MARTIN BRECHT, *Luthers neues Verständnis der Buße und die reformatorische Entdeckung*, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 101 (2004) 281–291.

⁴¹ HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, «*Iustitia Christi*» und «*Iustitia Dei*». Luther und die scholastischen Lehren von der Rechtfertigung, in: Lohse, *Durchbruch* (Darmstadt) 413–444, 423f.

⁴² WA.TR 3,228,6–15 (Nr. 3232a) u.a.; zur Deutung dieser Erzählung, vor allem der für manche geistreiche Spekulation Anlass gebenden Erwähnung einer «cloaca» s. VOLKER LEPPIN, *Martin Luther*, Darmstadt 2006, 108f.

⁴³ WA 51,142,7f.

⁴⁴ WA 9,444,30–34; ähnlich im folgenden Jahr: WA 9,504,18.

⁴⁵ WA 29,47,19f.

⁴⁶ S. LENNART PINOMAA, *Die Heiligen bei Luther*, Helsinki 1977 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft A 16).

⁴⁷ WA 29,47,25f; 26,21,1–11.

⁴⁸ Zu einem solchen Verständnis der Reformation als Transformationsgeschehen s. VOLKER LEPPIN, *Die Wittenberger Reformation und der Prozess der Transformation kultureller zu institutionellen Polaritäten*, Stuttgart – Leipzig 2008 (Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philologisch-historische Klasse 140/4).

⁴⁹ Zu diesen und ihrer augustinisch inspirierten Gnadenlehre s. GORDON LEFF, *Bradwardine and the Pelagians. A Study of His «De causa Dei» and Its Opponents*, Cambridge 1957; HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN, *Archbishop Thomas Bradwardine. A Fourteenth-Century Augustinian. A Study of his Theology and its Historical Context*, Utrecht 1958; GORDON LEFF, *Gregory of Rimini. Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought*, Manchester 1961; HEIKO AUGUSTINUS OBERMAN (Hg.), *Gregor von Rimini. Werk und Wirkung bis zur Reformation*, Berlin/New York 1981 (SuR 20); MANUEL SANTOS NOYA, *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini*, Frankfurt/M. u.a. 1990; ULRICH KÖPF, *Aspekte des spätmittelalterlichen Augustinismus*, in: VOLKER HENNING DRECOLL (Hg.), *Augustin Handbuch*, Tübingen 2007, 609–613.

⁵⁰ WERNER DETTLOFF, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, Münster 1963 (BGPhMA 40,2).

⁵¹ S. z. B. Wilhelm von Ockham hierzu: GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Theologica* 9: Quodlibeta septem, hg. v. Joseph C. Wey, St. Bonaventure 1980, 587,–53–58, freilich nicht anhand der Bekehrung des Paulus, sondern anhand des *raptus Pauli* nach 2 Kor 12,1–4.



EDITH DÜSING · KÖLN

NIETZSCHES ANTICHRISTLICHES PAULUSBILD

In feindseliger Neutralität ist Nietzsche Paulus nie gegenübergestanden. Bewunderung mit einem Anhauch Wohlwollen in der frühen bis mittleren Zeit stürzt in der Spätzeit ab in bitteren Unmut, ja Haß. Der richtet sich gegen Paulus als seinen insgeheim immoralistischen Vorgänger in Sachen «Vernichtung des Gesetzes» des Mose. Als zugleich Widergänger und Antipode des Paulus sieht Nietzsche sich berufen, die von Paulus erwirkte weltgeschichtliche *Umwertung* aller antiken Werte nochmals umzuwerten in Richtung vitaler Stärke und Wohlgeratenheit statt Demut und Askese.

Nietzsches lebenslanger *Kampf mit Gott*, der für den Knaben mit dem Gewittergedicht anhebt: «O Himmel, halt ein, uns schrecklich zu sein! Erbarmen! Erbarmen!» (BAW 1, 406),¹ reicht bis hin zu seinen wechselnden Briefunterschriften: «Dionysos» oder «Der Gekreuzigte» im Frühjahr 1889 und nimmt in der Krankheit die erlösende Gestalt der Phantasie-Identifikation an, er selbst sei der arme Lazarus im Evangelium, den Jesus besonders liebte und von den Toten auferweckte. Die Frage der Fragen bleibt für ihn im *Kampf mit Gott* die, wer Jesus ist, und damit für ihn aufs engste verbunden, die nach Paulus und wer von beiden maßgeblich Stifter des Christentums sei.

Dabei verlagert er auf seinem Denkweg die Hypothese eines Abfalls der Kirche vom originalen christlichen Glauben historisch immer weiter zurück, in *Antichrist* bis zur ersten Jüngergeneration, und fokussiert in Paulus, dem vermeintlichen *Genie im Haß*, den Verrat am Geist der Liebe Jesu.² Um sich eine rein menschliche Beziehung zu Jesus als wahren *Ecce homo* zu bewahren, so hat es den Anschein, verschiebt Nietzsche sukzessiv, was ihm am Christentum mißfällt, von Jesus auf Paulus, mit der Folgelast, daß Pauli Genialität und historisch wirksame Größe ins unermessliche wächst, während

EDITH DÜSING, geb. 1951, Dr. phil., Studium der Philosophie, Mathematik, Pädagogik und Psychologie, Universität Köln; Promotion (1977); Habilitation 1984; seit 1989 außerplanmäßige Professorin an der Philosophischen Fakultät der Universität zu Köln; Forschungsschwerpunkte: Religions- und Sozialphilosophie bei den Klassikern des 18. bis 19. Jahrhunderts; Gastprofessorin für Geschichte der Philosophie an der Freien Theologischen Hochschule Gießen.

Jesus als der *einzig wahre Christ*, zum rein privaten und welthistorisch blassen Singulum *Idiot* herabsinkt. Was aber Paulus in seiner *Theologia crucis* zu Ende führte, war für Nietzsche ein Verfallsprozeß, der mit dem Tode des Erlösers Jesus begonnen hat (vgl. AC 44).

1. Nietzsches Jugendgedicht «Gethsemane und Golgatha»

Der junge Nietzsche ist Sproß weitverzweigter Pfarrhausstraditionen, deren geistliches Spektrum von pietistischer Innerlichkeit über lutherischen Ernst bis zur freigeistig und rational aufgeklärten Theologie reicht. Tief verwurzelt ist er selbst v.a. im Glauben lutherisch-pietistischer Ausprägung.

Jesu Leiden am Kreuz war dem jugendlichen Nietzsche offenbar von so hoher Bedeutung, daß er drei Reinschriftfassungen eines von ihm verfaßten Golgatha-Gedichts mit Varianten vollständig niederschrieb.³ In einer der überarbeiteten Fassungen heißt es: «*Gethsemane und Golgatha!* Gleich Sonnen / voll tiefsten Glanzes strahlt ihr in die Welt, / Gethsemane, du heil'ger *Leidensbrunnen* ... – Herr, *einsam* liegst du. Keine Welt erfaßt / die *Qualen*, die dein großes Herz umfluthen;/ Du liegst, gebeugt von *ungemess'ner Last*,/ *all'* deine Wunden brechen auf und bluten./ Es ist dein *letztes, schwerstes* Todesringen./ Und Erd und Hölle will dich *niederzwingen* ... O Stätten heilig ernster *Gegenwart*» (BAW 2, 403f). Der alles Weltenelend umfassende und alle Verlorenheit auffangende Sinn des Erlösungshandelns Jesu wird uns von Nietzsche eindrucksvoll in betender Du-Anrede vor Augen geführt. In der Wendung vom «großen Herzen» Christi, der in seiner *Passion* am Kreuz alles Leid und Schuldigsein in sein Herz faßt, findet sich geradezu ein *Panchristismus* angedeutet.⁴

«Als Kind Gott im Glanze gesehn!» Dieses Wort, das der nunmehr als Atheist sich Verstehende in der Mitte seines Lebens als frühe religiöse Erfahrung niederschreibt, spiegelt seine existentielle Betroffenheit wider. Die Haushälterin der Pfarrei Einsiedel, so erinnert er sich des denkwürdigen Besuchs dort, verglich ihn mit «Christus als Knabe unter den Schriftgelehrten» (KSA 8, 504ff).

Zur Zeit des Abiturs verfaßt Nietzsche in Abschiedsstimmung und angesichts einer ungewissen Zukunft das Gedicht ohne Titel, das zugleich Sehnsucht nach Gott und ein Entfremdetwerden, ein paradoxes und wehmütiges Fliehenwollen, ineins zu ihm hin und von ihm fort, bekundet (BAW 2, 428): «Noch einmal eh ich weiter ziehe / Und meine Blicke vorwärts sende / Heb ich vereinsamt meine Hände / Zu dir empor, zu dem ich fliehe, / Dem ich in tiefster Herzentiefe / Altäre feierlich geweiht / Daß allezeit / Mich seine Stimme wieder riefte. – / Darauf erglühet tiefeingeschrieben / Das Wort: Dem unbekanntem Gotte: / Sein bin ich, ob ich in der Frevler Rotte / Auch bis zur Stunde bin geblieben: / Sein bin ich und

ich fühl' die Schlingen, / Die mich im Kampf darniederziehn / Und, mag ich fliehn, / Mich doch zu seinem Dienste zwingen. -/ Ich will dich kennen Unbekannter, / Du tief in meine Seele Greifender, / Mein Leben wie ein Sturm durchschweifender / Du Unfaßbarer, mir Verwandter! / Ich will dich kennen, selbst dir dienen.» Die traditionelle Anrufung Gottes in der Höhe verlagert sich schrittweise vom *in excelsis* zu dem in der Herzentiefe sich verbergenden Gott. Das Ringen und Suchen bezieht sich auf einen Gott, der in Wiederaufnahme spätmittelalterlicher *Mystik* (z.B. bei M. Eckhart) und radikal pietistischer Tendenz zu einem ganz innerlichen, ja zur Stimme des eigenen Herzens geworden ist. Allerdings droht für den das Abschiedsgebet Dichtenden der von Paulus auf dem Areopag (Apg 17,23) verkündete christliche Gott gerade umgekehrt wieder zu einem unbekanntem Gott zu werden.

Die Lektüre von D.F.Strauß versetzt dem Jugendglauben des Bonner Studenten der Theologie den Todesstoß. Im intellektuellen Kampf mit dem Autor des *«Leben Jesu, Kritisch bearbeitet»*,⁵ sucht auch noch der junge Basler Professor Nietzsche als Nichttheologe in mehreren Anläufen Strauß und die Durchschlagskraft seiner Destruktion des Glaubens, er sei bloß Mythos, abzuwehren, v.a. dessen zentrale These, die *neutestamentliche Jesusüberlieferung* sei hoffnungslos mythisch überformt. Später akzeptiert er Strauß' Bibel- und Dogmenkritik und macht sich in gezielter Auswahl Teile von dessen Christentumskritik als Facetten seines eigenen hoch differenzierten Bildes von Jesus, Paulus und der Urgemeinde zu eigen. Ineins mit dem Fraglichwerden von Jesu Gottheit wird für Nietzsche der biblische Glaube an den guten Gott hinfällig. Mit Darwin unternimmt er dann naturphilosophisch eine *«Weltreise»* zum *«Unglauben»*, zum Anti-Theismus als der Prämisse seines späten schroffen *Antichristentums*, das mit dem Darwinismuskomplex eng und fatal verwoben ist. Nietzsche ringt lebenslang um ein originales Wesensbild Jesu, dessen Gottessohnschaft er zwar meint preisgeben zu müssen, von dessen unauslotbarem Rätsel er gleichwohl nie loskommt.

Während Nietzsche für Jesus, so sehr sein Bild im Laufe seines Ringens sich ihm verschiebt, Ehrfurcht, Bewunderung oder zumindest unauslöschlich Sympathie hegt, bleibt seine Haltung zu Paulus stets kritisch und steigert sich in der Auseinandersetzung mit ihm bis hin zur Ablehnung. Dabei mißt Nietzsche Paulus schon in seiner ersten umfassenden Reflexion auf seine Gestalt eine welthistorische Stellung zu. Ihm verdanke das *christliche Abendland* den Aufgang einer neuen Welt.

2. Das Damaskus-Erlebnis des Paulus im Brennspiegel Nietzsches

Der Aphorismus der *Morgenröte*: *Der erste Christ* erklärt erstmalig die im *Antichrist* durchschlagende Hypothese Nietzsches, es sei Paulus, nicht aber

Jesus als maßgeblicher Stifter des Christentums anzusehen. Durch eine Psychologie des Apostels Paulus, die ihren Ausgang nimmt von dessen Damaskuserlebnis, sucht Nietzsche die *Genese* des christlichen Glaubens überhaupt zu begreifen. In diesem Erlebnis sei Paulus sein auf ihm lastendes Problem und ineins dessen Lösung blitzartig deutlich geworden. Ihm leuchtet, als eine Offenbarung Gottes und des auferstandenen Christus, der *rettende Gedanke* auf. Um ihn, um Paulus drehe sich fortan die Geschichte des Christentums, dessen Erfinder er sei (M 68). Was der Bekehrung des Paulus in Nietzsches Sicht den Rang eines welthistorischen Ereignisses verleiht und sie weit über ein privates religiöses Erlebnis hinaushebt, ist, daß Paulus hier die Lösung der Frage nach Schuld, Tod, Sühne fand, die über Generationen, Epochen und Völker hin viele als die Lösung auch ihres Problems für sich annehmen konnten.⁶

Der Aphorismus «*Der erste Christ*» (M 68) erhebt sich vor dem Hintergrund von mannigfachen Reflexionen zu Paulus.⁷ Jüdisch und paulinisch sei anzunehmen, es gebe Schuld ohne Wissen und Wollen und die Verbindung von Sünde und Tod. Sünde sei für Philo, echt griechisch gedacht, die Hingebung des Nous an die böse Qualität des Körperlichen. Für Paulus hingegen durchwaltet die Sarx den ganzen Menschen; die Sarx, in der die Sünde wohnt, muß beseitigt werden, da sie wider das Pneuma und das Pneuma wider die Sarx streitet (KSA 9, 141f). Der Widerstand des inneren Menschen gegen sie mit Kenntnis des Gesetzes, ja Freude am Gesetz, besiege sie dennoch nicht. Nietzsche interessiert besonders die religionspsychologische Frage,⁸ wie Paulus den Übergang vom Verfallensein in Sarx zum Leben aus dem Pneuma bestimmt und, darin eingeschlossen, vom Verworfenheitsgefühl des sich verachtenden Ich zum Gefühl eines beseligten Einsseins der Seele mit Christus. Denn Selbstverachtung und Sehnen nach Befreiung davon ist Nietzsches Urthema.

Philo sehe in «radikaler Exstirpation der Sünde» durch ein eigenaktiv dem Fleische Absterben das Wunder völliger Verwandlung, ja – wie Nietzsche dies verbildlicht, – einen «Sprung aus der Tiefe» des Elendsgefühls in die Höhe des Jubels der Gottesnähe. Anders Paulus: er fand für sich die Lösung in Jesu Erscheinung vor Damaskus, im «Lichtglanz Gottes auf dem Angesichte Jesu». Denn Jesus habe den sinnlichen Leib angenommen und das menschliche Sündenfleisch getragen. Gott selbst sei es für Paulus, der Christi Sarx getötet hat. Er habe nicht kraft seines Erdenlebens, sondern kraft seines Leibestodes der Sünde Macht besiegt. An diesem Sieg gewinnt der Christ Anteil; auch sein Fleischesleib gilt ihm als tot. Er darf, von Christi *Pneuma* erfüllt, das Wunder der Vollkommenheit, d.i. der neuen Kreatur, sein eigenes Gerech- und Heilwerden erfahren (KSA 9, 142ff). – Wie kommt Nietzsche zu dieser Theorie, die das wahre Problem des Paulus und dessen Lösung erhellen soll? Offenbar trägt er in die Gestalt des Apostels das Modell Luthers

ein, der in Klosterkämpfen nach Rettung vor innerer Verzweiflung, in Sündennot nach Gottes Gnade sucht.

In «*Der erste Christ*» (M 68) entfaltet Nietzsche seine These, ohne Paulus gäbe es keine Christenheit, ja er sei der eigentliche Erfinder der Christlichkeit. So wie Luther in inbrünstiger Gottesliebe der vollkommene Mensch des geistlichen Ideals zu werden suchte, aber eben hieran zerbrach, so sei auch Paulus in seinem heißen Verlangen nach höchster Auszeichnung in totaler Erfüllung des Gesetzes in Verzweiflung ob seiner Unerfüllbarkeit geraten. Paulus erfuhr und erlitt an sich, so fingiert Nietzsche, daß er das Gesetz, – «hitzig, sinnlich, melancholisch, böseartig im Haß, wie er war», selbst nicht erfüllen konnte, ja daß es ihn wie ein Stachel geradezu zur Übertretung reize. Nietzsche nimmt in Paulus eine starke Ambivalenz wahr: als wütender Eiferer⁹ fürs Gesetz war er dessen zugleich innerlich «todmüde». Der «Kranke des gequälten Hochmuts» war auf Suche, dem Gesetz nicht nur auf maximale Art Genüge zu tun, sondern die Marter des Unerfüllbaren zu überwinden. Das Damaskuserlebnis wurde für ihn zur blitzartigen Problemlösung. Er kann nun die Rache für sein Scheitern, die er an der neuen Christensekte nahm, – wie Nietzsche mutmaßt, – aufgeben, da er in Christus den *Vernichter des Gesetzes* gefunden hat. So ist die erhabenste Moral in ihrer ganzen Qual auf einmal wie «fortgeblasen, vernichtet, – nämlich *erfüllt*, dort am Kreuze!» (M 68) Hatte ihm jener schmäbliche Tod bisher als Argument gegen *Jesu Messianität* gegolten, so ist er jetzt gerade deren Besiegelung. Denn Jesu Tod war nötig, um *das Gesetz abzutun*. «Die ungeheuren Folgen dieser Rätsellösung wirbeln vor seinem Blick»: Das Schicksal der Juden, ja aller Menschen scheint ihm an diesen Augenblick plötzlichen Aufleuchtens gebunden. Er wird so der glücklichste Mensch, da er den «Gedanken der Gedanken, den Schlüssel der Schlüssel, das Licht der Lichte» gefunden hat. So würdigt Nietzsche seinen heimlichen Rivalen eindrucksvoll tiefsinnig, wiewohl mit dem Seitenhieb, daß er ihm, mit seinem erhabensten Einfall gleichzeitig, einen ausgeprägten Willen zur Macht attestiert: Um Paulus selbst «dreht sich fürderhin die Geschichte». Paulus wird, indem er *Christus* als den *Gekreuzigten* verkündigt, «der *Lehrer der Vernichtung des Gesetzes*!» (M 68)¹⁰

Nietzsches antipaulinische Sicht verschanzt sich hinter Tolstoi-Exzerpten, in denen er seinen eignen Unglauben kristallisiert: Kein Gott ist für unsere Sünden gestorben; es gibt keine Erlösung durch den Glauben und keine Wiederauferstehung nach dem Tode (KSA 13, 103). Methodisch betreibt er eine psychologische Genealogie paulinischer Theologie und sucht die Theologie des Paulus radikal vom ersten Christentum Jesu abzutrennen, des für ihn einzigen wahren Christen. Erlösung durch Jesu Opfertod, Auferstehung, das seien alles Falschmünzereien, so zürnt er, von jenem klugen Querkopf Paulus. Im Vergleich mit gewissen ausufernden Grobheiten

Nietzsches im *Antichrist* (AC 42: Paulus sei ein «Genie im Haß»), ist die Paulusminiatur *Der erste Christ* (M 68) feinsinnig und wohldurchdacht. Hier finden sich – trotz der sich anbahnenden Abwehr – auch starke Identifikationen des Autors Nietzsche mit seinem Studien-Objekt, nämlich das über seiner Qual am Ideal innerlich todmüde Werden und das Überwinden moralischer Verzweiflung durch energisches «Vernichten» des unablässig ihn schuldig sprechenden Gesetzes. Paulus überwindet das ihn quälende Gesetz durch den für uns gekreuzigten und auferstandenen Erlösergott; durch *Einswerden* mit Jesus, das Nietzsche als einen schamlos zudringlichen Akt des Paulus geißelt,¹¹ entrinnt der Gläubige diesem Äon der Verwesung. Nietzsche, als berufener Antipode des Paulus sich verstehend, hebt kühn und usurpatorisch den paulinischen Jesus auf in sein eigenes Konzept der *Unschuld des Werdens*,¹² das heißt, er macht sich, Paulus verwerfend, sein ureigenes Jesusbild. Als vollkommene Erfüllung des Gesetzes hat Jesus, wie Nietzsche *scheinbar orthodox* erklärt, «alle Schuld abgetragen» (vgl. Joh 1,29), ja durch Jesus sei die «Schuld an sich» vernichtet! (M 68)

Sich mit Paulus messen und ihn zugleich überbieten wollend, rühmt Nietzsche seine eigene Vision in Sils Maria zur ewigen Wiederkehr *und* die Entdeckung des Paulus bei Damaskus, Jesu Kreuzestod bekunde die Vernichtung des Gesetzes, als rettenden *Gedanken der Gedanken*, worin alle ändern zu gewichten sind. Im Spätwerk verkündet Nietzsche, in Entsprechung zur welthistorisch wirkmächtigen Verkündigung des Paulus, als Gegen-Typ zu ihm, ein Zukunfts-Evangelium neuer dionysischer Unschuld des Werdens. Wie einst Paulus durchlebte, was für Andere zukünftig war, glaubt Nietzsche, da er als der erste vollkommene Nihilist Europas den Nihilismus in sich selbst zu Ende durchlitten und, wie er meint, überwunden hat, zum *Umwerteter der Werte* berufen zu sein.

3. Paulus – wie Nietzsches Jäger Zarathustra – der Verfolger Gottes?

In späteren Aphorismen erweitert und vertieft Nietzsche seine kritische Analyse und Genealogie der Theologie des Paulus. In «*Der Verfolger Gottes*» (WS 85) knüpft er nochmals an das Damaskus-Erlebnis des Paulus an, der, von überhellem Lichtglanz geblendet, zur Erde stürzt, die Frage hört: «*Saul, Saul, was verfolgst du mich?*», selbst fragt: Wer bist du, Herr? und die Antwort vernimmt: «*Ich bin Jesus, den du verfolgst*» (Act 9, 4.5). Paulus ist, so deutet ihn Nietzsche, vor Calvin auf den ungeheuerlichen Gedanken verfallen, vielen sei von Ewigkeit her die Verdammnis zuerkannt und dieser «schöne Weltenplan», so lautet der sarkastische Kommentar, sei so eingerichtet, um Gottes Herrlichkeit zu offenbaren; Himmel, Hölle und Menschheit seien dazu da, Gott zu befriedigen, so als sei er ein eitler Sadist. Nietzsche ruft indigniert aus: Also ist Paulus doch Saulus geblieben: *der Ver-*

folger Gottes. Gottes tiefe Verstimmung über die Sünde verlange ein Opfer, um die Sünde aufzuheben (M 94). Im Aphorismus «*Das Nach-dem-Tode*» (M 72) wird Argwohn bekundet gegen Charakter und Lehre des Paulus, der zwar für jeden den Zugang zur Unsterblichkeit eröffne, aber nur einigen zum Heil, den andern zu ihrer ewigen Verdammnis. In «*Das Streben nach Auszeichnung*» malt Nietzsche das *Jenseits* als Qualort Gottes aus, der «Sünder und ewige Verdammnis und unter seinem Himmel und Throne eine ungeheure Stätte ... ewigen Seufzens» erschaffen habe; Seelen wie die des Paulus, Dante und Calvin mögen in die «schauerlichen Geheimnisse solcher Wollüste der Macht» eingedrungen sein (M 113). Der Gott, verstanden als immoralistische Macht, *jenseits von Gut und Böse* inhuman waltend, ist das Horrorbild, das Nietzsche entlarven zu müssen glaubt. Aus der Dynamik dieses Motivs fügt er seiner Charakteranalyse des Paulus weitere Facetten zu.

Nietzsche «verfolgt» Paulus, ihm dicht auf der Spur seiner sadistisch schwarzen Seele, die er auf Gott projiziere. Diesen falschen Gott – «wir leugnen Gott als Gott», wie Paulus ihn nach seinem Bilde erschuf (AC 47) – will Nietzsche «töten» oder, was dasselbe heißt: Nietzsche will Paulus als Schöpfer des für vogelfrei erklärten «Henker-Gottes» demaskieren, ja ihn zum Abscheu machen. Was steckt dahinter? Hier ist es der Moralist Nietzsche, der die ethisch-religiöse Echtheit der paulinischen Bekehrung in Zweifel zieht und sie auf Inspirations-Selbsttäuschungen reduziert.¹³

Nietzsche äußert seinen schlimmsten Verdacht, indem er den Apostel bezichtigt, er forme Gott nach dem Bilde seiner eigenen Grausamkeit, d.h. er *verfolge* grimmig Gott weiter. Daß Nietzsche Paulus zum *Verfolger Gottes* erklärt, während ihm doch der Überlieferung nach *Jesus* als der von ihm Verfolgte erschienen ist, atmet einen leisen Hauch trinitarischer Einheit beider. Auch noch für den Freigeist Nietzsche bleibt der Gottesgedanke so eng mit dem überwältigenden Eindruck der Person Jesu verbunden, daß er mit dessen Gottheit auch Gottvater verloren gibt. Welchen Gott aber «verfolgt» Nietzsches großer Zorn, der aus intellektueller Redlichkeit entspringt, wenn er Paulus als häßlichen *Verfolger Gottes* meint sezieren zu müssen? – Er will den tyrannischen Gott, der Menschen ängstigt und quält und ihr Selbst vernichtet, als mörderischen, selbst zu tötenden verabschieden. Das schneidend aufrüttelnde Wort vom «Henker-Gott» als negativster Prädikation des verborgenen Gottes *jenseits von Gut und Böse*, die Nietzsche traf, verknüpft er mit der Thematik zerstörerischer Selbstbezüglichkeit, die vom bösen Gewissen herrührt. Die Formel «Selbstkenner! ... Selbsthenker!» entspricht dem als grausam erlittenen «Henker-Gott» (KSA 6: 390ff, 399).

Nietzsches *Kampf mit Gott* ist vieldimensional. In ihn zieht er Paulus ebenso hinein wie seinen «Sohn» Zarathustra, der auch als Jäger Gottes auftritt. Im Dithyrambus *Zwischen Raubvögeln* lautet dessen Selbstgespräch: Jüngst «Jäger noch Gottes» bist du nun «von dir selber erjagt» (KSA 6: 390).

In dem Wort: ›Jüngst... nun‹ liegt ein unheimlicher Doppelsinn von geplantem Gottesmord und drohendem Selbstmord. Die mißglückte Jagd auf Gott wird zum lebensgefährlichen Sich-selbst-erjagen. Solche Selbstbeußwertung im Gotteshäß stürzt ab in Ichverlust. Dies findet im hämmernenden Staccato des «*Selbstkenner! Selbsthenker!*» dramatischen Ausdruck. Nietzsche entwirft Zarathustra als Jäger, Verfolger mit tödlicher Absicht, ja Mörder Gottes, der infolge seiner Untat, so wird die kosmische Katastrophe ausgemalt, von *Gottestrümmern* zermalmt wird (KSA 14, 309).

Erkenntniskritisch, ethisch, religiös sucht Nietzsche den Gott, der als sadistischer Zuschauer des theatrum mundi gesetzt ist, der sich am Leid Verdammter weidet, göttlichen Amtes zu entheben. Diesen Verdacht, der verborgene Gott sei inhuman, der Nietzsches ureigener Verdacht ist, den er als *Anti-Theodizee* durchführt,¹⁴ sieht er im von Paulus entworfenen Gottesbild Gestalt geworden.

Die von Nietzsche gestaltete hohe Ambivalenz von Schmerz und Jubel über Gottes Tod speist sich aus der Greuelat, die Abscheu – Zarathustra «fröstelt bis in seine Eingeweide» (KSA 4, 331) – hervorruft und die freigeistig frevlerisch ein Sieg der Hybris ist (FW 125). Diese Ambivalenz ist auch theologisch motiviert: Wenn der Gott der Liebe ›tot‹ ist, erweckt das tiefe Melancholie. Ein Triumph der Selbstbefreiung aus knechtischem Joch gilt dem ›Tod‹ des mutmaßlichen Henkergottes. Beide diametralen Möglichkeiten sind in Nietzsches labyrinthischen Gedanken angelegt. Man hüte sich davor, Nietzsche auf endgültige Optionen, so als sei er Dogmatiker, festzulegen.

Nietzsche zieht Paulus als einen «Fanatiker und Ehrenwächter des Gesetzes» in seine Analyse besonderer Triumphe der Herrschsucht hinein (M 113); er nennt ihn herrschsüchtig (KSA 9, 158). Da Paulus in Nietzsches argwöhnischer Sicht Gott weiter hasse, entwerfe er (unbewußt) ein Bild, das Gott diskreditiere. Die in seiner Gottesvorstellung widergespiegelte Seele des Paulus, die für sich *Macht* will, konnte Nietzsche exemplarisch in Rö 9, 18 finden, wonach «Gott sich erbarme, wessen er will, und verstocke, welchen er will».¹⁵ Eine psychoanalytische Miniatur ist Nietzsches Eintragung: «Der Fanatismus ein Mittel gegen den Ekel an sich!» Was hat, so fragt er, Paulus auf dem Gewissen lasten? Feindschaft, Mord, «Alles *Mittel* zum *Gefühl der Macht*!» Daß es Paulus gelang, die häßliche und erniedrigende Schuld aus der Welt zu ›verdrängen‹ durch ein vom Gesetz Sich-«emancipiert»-Finden, sieht Nietzsche eng verknüpft mit dem *Gefühl unbändiger Machterhöhung* des Emanzipierten (KSA 9, 144). Daß einer todmüde wird über der Unerfüllbarkeit des Gesetzes, stimmt zur Melancholie im ›Ekel an sich selbst‹, die Nietzsche von Paulus eindrucksvoll in Rö 7, 18 formuliert fand.¹⁶ Nietzsche sucht Paulus als melancholisch, hedonistisch und machtbeflissen zu entlarven, nur dessen starke Persönlichkeit wert-

schätzend: Paulus *brauchte* Jesus, da er in seiner Suchbewegung «ein Objekt nöthig hatte, das ihn concentrierte und so befriedigte» (KSA 9, 165).

Paulus stellte das anrühige, tyrannische Gottesbild auf, den rachsüchtigen «Zornschnauber» (KSA 4, 324); Nietzsches Zarathustra soll es vom Throne stoßen. Um den gordischen Knoten der Theodizee aufzulösen,¹⁷ spaltet Nietzsche wie Marcion das Gottesbild in Finsternis und Licht, Haß und Liebe, tyrannischen Sadismus und Agape. Er verteilt dabei die negativen Anteile, den Tyrannen- und Henkergott auf Paulus als dessen Schöpfer, einen Gott, den er hassen darf, ja «töten» muß, die positiven Anteile des gütigen, wiewohl ohnmächtigen Gottes auf den in Agape sich verströmenden Jesus, der Gott als den suchte, der «ganz Liebe, ganz Lieben-können ist» (JGB 269). Die Antithetik in Nietzsches Paulus- und Jesusbild lautet in ihrer schroffen Zuspitzung: Der herrschsüchtige Gott sei dem tyrannisch nach Macht durstigen Herzen des Paulus als dessen Projektion, der gütige Vatergott dem liebereichen Herzen Jesu als Sehnsuchtsbild entsprungen.

Das Dasein eines gütigen Gottes erhofft Nietzsche zwar insgeheim, kann es aber nicht glauben, da er sich solches Hoffen als intellektuell unerlaubten Schleichweg zu Hinterwelten verbietet. Die Realität eines grausam spielenden *Deus absconditus* aber fürchtet er weit mehr als Gottes Nichtsein, das für ihn als Kantianer unbeweisbar ist.¹⁸ Ein schlimmes Geheimnis: die stille Vertauschung der Macht von Gott und Satan, deutet Zarathustra dem Papst über den verstorbenen Gott an, der ein *verborgener* gewesen sei: Laß ihn fahren, er ist dahin, – und fügt abgründig hintersinnig hinzu: «Du weißt so gut als ich, *wer er war*!» (KSA 4, 323) Die Verwechselbarkeit von Gott und Satan ist für Nietzsche ein gewaltiges Problem, das wie Spitzen eines *Eisbergs* unter der Oberfläche des Werks auftaucht. In die Brisanz dieser Thematik zieht er Paulus als eingeweihten Dialogpartner hinein.

4. Nietzsches anti-paulinischer Jesus im «Antichrist»

Die dauernde Antithetik von Nietzsches Paulus und Nietzsches Jesus gipfelt also in der von *Haß* und *Liebe*. Jesu Proprium faßt Nietzsche in seiner bedingungslosen Liebe: «Er bittet, er leidet, er liebt *mit* denen, *in* denen, die ihm Böses tun ... Die Worte zum *Schwächer* am Kreuz enthalten das ganze Evangelium.» (AC 35) Das, was für Nietzsche von Gott selbst nicht mehr aussagbar ist, nämlich der Schlüsselsatz: «Gott ist Liebe» (1 Joh 4,8.16), spricht er Jesus zu. Die Agape Jesu ist in Nietzsches Charakteristik größer als jede *Negativität*, die sie auszulöschen trachtet. Je entschlossener Nietzsche durch die von ihm entdeckte «Finsternis in Gott» den christlichen Vatergott als Gott der Liebe aufgibt, umso nachdrücklicher entwirft er *Jesu Leben* als lautere Existenz in Liebe. «Ein Ebräer Namens Jesus war bisher der beste Liebende.» (KSA 10, 159) Jesu vorbildliches Leben besteht in einer «Herzens-

Fülle», die auch den Niedrigsten nicht ausschließt (KSA 13, 103). Bei der Kreuzigung beweist er sein Freisein von jeglichem Gefühl von Rache und Ressentiment. Jesus bewährt sich bis zum Tode in dem, was er gelehrt hat: das nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht richten, vielmehr leiden, mit-leiden, vergeben, beten für die, welche uns verfolgen und töten. Die Jünger aber, namentlich Paulus, seien weit davon entfernt gewesen, diesen Tod zu verzeihen. So konnte nach Nietzsche das am meisten un-evangelische Gefühl, das der *Rache*, aufkommen und eine verstörte Vernunft eine menschlich rachsüchtige Antwort auf die Frage entwickeln, wie Gott Jesu Leben im schmachlichsten Verbrechertod scheidend hatte untergehen lassen können.

Im *Antichrist* erklärt Nietzsche das religiöse Genie Paulus zum Urheber des Christentums als weltgeschichtlicher Religion,¹⁹ indem er völlig den Zusammenhang zwischen historischem Jesus und paulinischem Christus zerreißt. Jesu Kreuzesleiden für die *Erlösung* der Welt von ihrer Sünde werde von Paulus in der Sprache des *Mysterienkults* als «blutige Phantasmagorie» des Opfertieres ausgesprochen, wobei der Opfertiergedanke jüdischer, der Erlösungsgedanke hellenischer Herkunft sei. Christologische Hoheitstitel habe Jesus, wie Nietzsche bibelkritisch meint, niemals sich selbst beigelegt. Die Titel Gottessohn und Kyrios gehen für ihn ebenso auf Paulus zurück wie die Lehre von der Sündenvergebung und von der Auferstehung als ewiger Personal-Fortdauer. «Die selige, entsühnte Fortexistenz der Einzelseele» bringe Paulus in Kausalverbindung mit jenem Opfer Jesu am Kreuz und seine Abendmahlspraxis vollziehe eine «unio mystica im Bluttrinken» (AC 41–45).

Der von Nietzsche vor dem Hintergrund von antiken Mysterienkulten vermutete heidnisch-barbarische Gedanke des Schuldopfers, d.h. des Opfertodes des Unschuldigen für die Sünden der Schuldigen brach sich Bahn (AC 58). Und er fand seine dogmatische Fixierung durch Paulus: Gott gab seinen Sohn zur Vergebung der Sünden, als Opfer. Die frohe Botschaft der von Jesus gelebten Einheit von Gott und Mensch jedoch, so lautet Nietzsches tief tragische Sicht auf die, – wie er vor seinem Zusammenbruch meint, – *echte* Geschichte des Christentums, *starb* am Kreuze. Nietzsche versteht sich gewiß nicht als Lehrer einer jesuanischen Existenzform, wohl aber als Rekonstrukteur der originalen *praxis pietatis* Jesu, der zugleich mit dem freigelegten Idealtyp Jesus dessen Gegensatz-Ideal als zukunftsfruchtig verkündet, die triumphierend stolze Wohlgeratenheit.

Man gewinnt den Eindruck, Nietzsche habe alles am christlichen Glauben für ihn Anstößige von Jesus weg auf Paulus verschoben. Nietzsche sympathisiert mit Jesus als Typus des Erlösers,²⁰ der in seiner wahrhaft evangelischen Praxis einer Liebesreligion zeigt, wie man leben müsse, um sich wie «im Himmel» zu fühlen. Er wehrt sich aber dagegen, daß Paulus einen Fanatiker in Jesus oder in seine Lehre die Begriffe «Schuld», «Strafe» oder «Lohn»

ingezeichnet habe (AC 32, 33). Während Jesus in Wahrheit jede übermäßige Wichtigtuerei der Person fern gelegen sei, habe Paulus, so erklärt Nietzsche mit Anleihe bei Feuerbachs *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*,²¹ im Glauben an die «ewige Person» und in der Sorge um ihr ewiges Heil den Personal-Egoismus in unverschämte Personal-Eitelkeit einmünden lassen. Nur einmal rückt Nietzsche Jesus zusammen mit seinem Apostel Paulus in die Schußlinie seiner Kritik des *demokratischen Ideals* und zürnt, beide hätten den «kleinen Leuten so viel in den Kopf gesetzt» (KSA 12, 506), nämlich ihre individuelle Unsterblichkeit. Straußsche Entmythisierung des *Neuen Testaments* aufnehmend deutet Nietzsche das Damaskuserleben noch kritischer: Paulus machte aus einer erlebten Halluzination den Beweis vom Nochleben des Erlösers (AC 42).²² Und daß die Jünger Jesu ihren Meister nach dem Tode wiedergesehen haben wollen, bausche Paulus zu einer eigenen theologischen Logik auf (1 Ko 15), da er die *Wiederauferstehung* zur Haupttatsache und zum Schlußstein der Heilsordnung Jesu erhebe.

5. Nietzsches Schlachtruf: Dionysos wider den Gekreuzigten

Nietzsche sucht in seinen Publikationen seine gedankliche Nähe zu Darwin zu verbergen. Einmal verrät er uns im *Antichrist* (14), wo er sich mit den Darwinisten einig weiß: Wir haben umgelernt, wir leiten den Menschen nicht mehr von der Gottheit ab, wir haben ihn unter die Tiere zurück gesetzt. Der Mensch ist weder die große Absicht kosmischer Entwicklung noch Gottes Krone der Schöpfung. In *Ecce homo* schleudert er die Provokation «*Dionysos gegen den Gekreuzigten*» heraus und verrät dabei den Kern seines vor Unmut bebenden Antichristentums: Das Christentum hat in seiner Schau das «Gesetz der *Selektion* gekreuzt» (KSA 6, 374), worin drohend die Reminiszenz an die paulinische Symbolik des Kreuzes mitschwingt. Denn das Christentum hat den starken, seiner selbst gewissen, Zukunft verbürgenden Menschen zu dem Bösen umgemünzt, durch diese negative Suggestion seinen Mut entmutigt, seinen Stolz zerbrochen, seinen Willen zur Macht im bösen Gewissen gegen sich gekehrt und ihn zur Selbstverachtung, ja Selbstmißhandlung verleitet.

In *Genealogie der Moral* erklärt Nietzsche, seinen Ressentimentbegriff entwickelnd, daß kraft der Theologie des Paulus das Volk Israel in zuvor ohnmächtiger Rache an seinen Unterdrückern den Triumph über die antiken Ideale der Römer davongetragen, deren vornehme Werte umgewertet habe. Die welthistorische Persönlichkeit des Paulus, vorbereitet durch Platon und Sokrates,²³ habe die erste große Epoche in der Geschichte der Moralen beendet. *Judäa hat über Rom gesiegt*, indem der paulinische Christus der antiken *Décadence* zum siegreichen Durchbruch verhalf. Vor drei Juden und einer Jüdin: Jesus, Petrus, Paulus und Maria beuge sich heute Rom, ja



liege die halbe Welt auf Knien, in ihnen den Inbegriff aller höchsten Werte erblickend (GdM I, 16). Nietzsche als Anti-Paulus sucht die paulinische Umwertung der antiken Werte zu überwinden, indem er die falsche Glorie der Schwachen und Elenden demaskiert und das ursprüngliche Ideal starker Wohlgeratenheit wieder aufrichtet, das z.B. Sophisten wie Kallikles vertreten haben.

Wenn Nietzsche Begriffe der *platonisch-christlichen Tradition* wie das «wahre Leben», das «ewige Leben» zur Bezeichnung seiner dionysischen Bejahung verwendet, so verlautet hierin seine eigene Umwertungssprache, durch die er transzendente und eschatologische Inhalte verdiesseitigen will. Und mit der Kampfesformel: «Dionysos gegen den Gekreuzigten» ist nicht nur der paulinische Christus oder nur das Christentum gemeint, sondern dessen Grundzug der Lebens-Verneinung, die es mit anderen asketischen Richtungen teilt. Im Symbol des *heiligen Kreuzes* oder: des «*Gottes am Kreuze*», wie ihn Paulus erfand, erblickt Nietzsche das Siegeszeichen, unter dem das Christentum Haupttendenzen aller *Décadence*-Bewegungen der Antike in sich aufnahm und im Siegeszuge untereinander verbunden hat, auch asiatische Mysterien- und Religionsvorstellungen. Aus einer Perspektive der Wertsetzung der Ohnmacht sei so eine Aufstandsbewegung zustande gekommen gegen die große *antike Wertewelt*, die dem Geiste des Wohlgeratenseins und der Stärke entstamme. In der Formel: «Dionysos gegen den Gekreuzigten»²⁴ tritt der dionysische Umwerter Nietzsche Paulus als dem Umwerter der antiken Wertewelt entgegen und hebt nun dessen Umwertung auf.

Die *Décadence* besiegt die aristokratische Werteordnung durch die Suggestion des Paulus *gegen* die Weisheit der Welt (1 Ko 1, 17-25) und *für* das, was schwach ist: Alles, was leidet, kaputt ist, «am Kreuze hängt, ist göttlich» (AC 51). Der ganze Sinn der antiken Welt ging zugrunde,²⁵ zürnt Nietzsche, durch den in Paulus Genie gewordenen Tschandala-Haß gegen Rom (AC 58). Heilige Unverschämtheit liege darin (1 Ko 6, 3), daß Christen Engel richten werden (KSA 12, 562ff). Das *Hohelied der Liebe* (1 Ko 13)²⁶ sucht Nietzsche durch seine These zu diskreditieren, das Genie des Paulus habe sich auch darin erwiesen, daß er die jüdische Familienzärtlichkeit in römisch kalter Realität für alle attraktiv zu machen wußte; das Privileg galt den Demütigsten (KSA 12, 564/6).

Dem Apostel unterstellt Nietzsche einen «bösen Blick» für die Leidenschaften; er favorisiere vielleicht die Askese, da er von ihnen nur das «Schmutzige, Entstellende und Herzbrechende» kenne (FW 139). Nicht Jesus habe den Eros abgewertet, sondern eine lebensfeindliche, mit der Gedankenwelt des Paulus verknüpfte christliche Moral (vgl. 1 Ko 7), so Nietzsches scharfzüngige Polemik, habe der eigentlichen Quelle unseres Lebens «Gift zu trinken» gegeben. Eros sei daran nicht gestorben, aber zum

Laster entartet (JGB 168). Für Nietzsche führt die weltgeschichtlich bedeutsame christliche Lehre von der heiligen Selbstbesiegung physiologisch in den Ruin. Indem Nietzsche einen *Naturalismus der Moral* fordert, der heilsame Instinkte des Lebens entfesseln soll, gerät der paulinische Gott in den Verdacht, als ein Feind des Lebens, ja als dessen Gegenbegriff und Verurteilung zu gelten. Denn im Namen dieses Gottes würden lebendige Triebe verleumdet.

Die furchtbarste Anklage, ja ein «Gesetz wider das Christentum» (KSA 6, 254) glaubt Nietzsche schleudern zu müssen, da es mit den ihm entspringenden Segnungen des Humanitären und seiner Lehre von der Gleichheit aller Menschen vor Gott für ihn Niedergangsprinzip der Gesellschaftsordnung geworden ist (AC 62). Es fördere durch seine asketische Moral jede Art von Widernatur, verlästere das Erotische, führe zum Leiden am Natürlichen, heiße Menschen ihrer Sündhaftigkeit wegen sich bis in ihre Traumwelt hinein zu verdächtigen. Es begehe damit aber die Sünde wider den göttlichen Geist des Lebens, der wie die dionysischen Mysterien das ewig sich fortzeugende Leben, also auch die Sexualität heilige (AC 62; vgl. KSA 6, 254).²⁷ – Die Ursünde in Anschluß an Rö 7 in die (sexuelle) *Concupiscentia* zu legen, wie Augustinus, des Paulus getreuer Schüler, sei eine Selbstschändung des Menschen. Dagegen setzt der Umwerter Nietzsche das in der Unschuld des Werdens errungene neue dionysische Jasagen zum Leben. Was aber bislang als Gott verehrt wurde, empfinden «wir», so pluralisiert Nietzsche sich mit seinen freien Geistern der Zukunft, als der Natur schädlich, als Verbrechen am Leben. Deshalb leugnen wir «Gott als Gott», – hier fällt der Name Paulus wie ein Meteorit: «In Formel: deus qualem Paulus creavit, dei negatio» (AC 47). Das heißt, Nietzsche brandmarkt Paulus wiederum als Gottesverfolger, der Gott diskreditiert hat. Im *Sündenverständnis* ereigne sich die Erniedrigung des Menschen; dagegen setzt der Umwerter Nietzsche als vornehmen Wert das «triumphierende Wohlgefühl» an sich und am Leben (AC 56).

Nietzsche erklärt, er habe sich eine antichristliche, positive, nicht-asketische Gegenwertung des Lebens erfinden müssen und – da niemand den Namen des Antichrist kennen könne – sie auf den Namen des Gottes Dionysos getauft (KSA 1, 19). Sein Haß auf das paulinische Christentum entspringt seiner *darwinianischen Obsession*, derzufolge das Hindernis für den einzigen verbliebenen postmetaphysischen Sinn das Seins, so wie er ihn definiert, nämlich die höhere Spezies Mensch,²⁸ rücksichtslos zu beseitigen sei. «Der Gekreuzigte» des christlichen Glaubens, der Christus, zu dem Paulus Jesus erhöht hat, wird infolgedessen als Sinnbild der Lebensverneinung angegriffen. Positive Gegenwelt ist das *Dionysische*, worin durch den Akt der *Zeugung* zum Leben ja gesagt wird.

6. Der selbsternannte Antichrist mit Furcht und Zittern

Nietzsche hat mit den gewollten Anklängen seiner Selbsttitulatur an den gottfeindlichen letzten Gegenchristus sich den Nimbus des Unheimlichen zugelegt und ist dabei wohl sich selbst immer unheimlicher geworden. In den Jahren 1883–88 hat er sich in die Rolle eines, ja *des* Antichristen hineingedacht. Er kokettiert schon im Jahr 1883 in schwarzem Humor mit einem neuen Namen für sich: «ich bin – – – der *Antichrist*», indem er zur Selbstbezeichnung eine fromme Warnungs-prophetie für sich als Autor des *Zarathustra* aufnimmt (KSB 6: 436, 357).²⁹ Nietzsches exaltiertes spätes Bewußtsein unterscheidet sich von Größenwahn dadurch, daß er seine Sendung, mit der er das Schicksal der Menschheit verknüpft glaubt, mit Furcht und Zittern und sich selbst darin als Verhängnis wahrnimmt. Er hat den *heilsgeschichtlich negativen*, endzeitlichen Beiklang des Titels, der ihm geläufig war, der den großen Abfall von Gott und den Menschen der *Gesetzlosigkeit* (2 Thess 2, 3f) verkündet, auf schockierende Weise bedacht.³⁰ Mit seiner *apokalyptischen Selbsttitulatur* nimmt er das *Schlimmstmögliche* als vielleicht real an. Hochgradig ambivalent ist Nietzsches scheinfrommes Wort: «Christus am Kreuze ist das erhabenste Symbol – immer noch» (KSA 12, 108), worin sich kaum religiöse Nostalgien verbergen, sondern Respekt und zornige Kampfeslust, die auf die von ihm zu vollbringende Umwertung, nämlich den Übermenschen als neuen Sinn der Erde hinzielt.

Nietzsche unternimmt die Delegitimierung des christlichen Abendlandes in: *Der Antichrist*, indem er die in Jesus angebrochene christliche Heilsgeschichte zu einer Unheilsgeschichte umdeutet.³¹ Das Heil sei nicht mehr vom paulinischen Christus, sondern vom antipaulinischen Antichristus, alias Dionysos, Zarathustra oder Nietzsche zu erwarten. Ziel ist ein säkularer Dionysoskult, worin das triumphierende Jasagen zum Leben über Tod und Wandel hinaus Schlüsseldogma ist. Das wahre Leben, das rein diesseitig sein soll, liege im Gesamtfortleben der Gattung durch Zeugung. Dies sei der wahre heilige Weg, der von Nietzsche religiös empfunden wird als ein Glaube an die «Ewigkeit des Lebens» (KSA 6, 159f). In einer Art Notwehrhandlung wird, um dem an sich *ewig Sinnlosen* verzweifelt Sinn einzuhauchen, der Biologie religiöse Weihe zugebracht. Christliche und dionysische Weltsicht differieren für Nietzsche nicht hinsichtlich des Martyriums, jedoch kommt ihm ein unterschiedlicher Sinn zu. Im dionysischen Verständnis gehöre zum Leben in seiner Fruchtbarkeit auch Qual, Zerstörung, ja Vernichtung; im paulinischen Sinn gelte der «Gekreuzigte als der Unschuldige», das Wort vom Kreuz als Formel der Verurteilung des Lebens, das im Gegensatz zu Christus völlig sündig ist. «Der Gott am Kreuz ist ein Fluch auf das Leben»; der in Stücke gerissene Dionysos aber, so Nietzsches *Mythologisierung des Lebenskults*, ist «eine *Verheißung* des

Lebens: er wird ewig wiedergeboren und aus der Zerstörung heimkommen» (KSA 13, 267).

7. Epilog: Die Faszination von Römer 8, Vers 28 für Nietzsche

Ein einziges Mal, im Aphorismus *«Sich vollkommene Gegner wünschen»* (M 192), gesteht Nietzsche Paulus zu, daß er das Geheimnis der Liebe gekannt habe bzw. sie im «Zustande der erhabensten, liebendsten, stillsten, verzücktesten Halb göttlichkeit des Christen», so verklausuliert er, zu erraten gesucht habe. So gehöre er mit Pascal in den Rang der «vollendeten Typen der Christlichkeit».

Im Aphorismus *«Liebe»* (VM 95) erwägt Nietzsche, der wache Diagnostiker, der als Folgelast von Gottes Tod den *Nihilismus* voraussah, der unser postmodernes Zeitalter mit dem Grundgefühl totaler Sinnlosigkeit überwältigt hat: Der feinste Kunstgriff, den das Christentum vor den übrigen Religionen voraushat, ist der ausgesuchte Liebesgedanke. Es ist in dem Worte *«Liebe»* etwas so «Anregendes, zur Erinnerung, zur Hoffnung Sprechendes, daß auch die niedrigste Intelligenz und das kälteste Herz noch etwas von dem Schimmer dieses Wortes fühlt ... Und jene Zahllosen, welche Liebe vermissen, von seiten der Eltern, Kinder oder Geliebten ... haben im Christentum ihren Fund gemacht.» Überhaupt haben die Menschen zu allen Zeiten, so erklärt Nietzsche voll gleißenden Humors, *die Liebe vergöttlicht*, da sie alle immer zu wenig davon mitbekamen (M 147).

Den Geist der Zeiten durchlebt Nietzsche, Rö 8, 28 variierend. Die Vorstellung eines Gottes, «der in seiner Liebe alles so fügt, wie es uns schließlich am besten sein wird, ... das ist das Beste und Lebendigste, was vom Christentum noch übrig geblieben ist» (M 92). Ein vom kirchlichen Dogma abgelöster Rest von Glauben, der in Nietzsche zur Zeit seiner Liebeshoffnung auf Lou Salomé wieder erwacht, ist eine *«Gott-Ergebenheit»*. Sie ist, wie die Selbstermunterung, der *Amor fati* sei fortan seine Liebe (FW 276), vor dem Hintergrund des Pauluswortes Rö 8, 28, nicht nur des Spinozanischen *Amor Dei intellectualis* zu lesen. In *«Persönliche Providenz»* (FW 277) enthüllt er als schwerste Probe für den freien Geist, nicht zum Apostaten und wieder gläubig zu werden, daß er zwar «im schönen Chaos des Daseins alle fürsorgende Vernunft und Güte abgestritten» hat, in der eindringlichen Macht des Augenscheins aber den besten Fürsprecher dafür erlebt, daß uns «alle Dinge, die uns treffen, *fortwährend zum Besten reichen»*, wobei das bei Paulus Bedeutsame der Verheißungszusage: «denen, die Gott lieben ...» ungesagt bleibt. Nietzsche verwirft das schönste Wünschbare, die paulinische göttliche Fürsorge der Güte, gemäß der für ihn typischen Logik des Verdachts: Wenn ich meine Raffinesse im *«Zurechtlegen»* der Ereignisse zugunsten der ersehnten «allerweisesten Providenz» verkenne, so komme

ich dahin, «eine providenzielle *Fügung* für mich, «dem *Alles zum Besten dient*», anzuerkennen – und mich selber zu *betrügen*»! (KSA 14, 267). So schneidet er harsch die Logik des Herzens ab, das Gott in seinem Leben suchen und finden will. In Nietzsches freigeistiger Selbstdeutung dient autonome ästhetische Lebensgestaltung als Ersatz für die *vollkommene Teleologie aus göttlicher Liebe*, die er als Unvollendung grundstürzend erlitten hat. Die unablässig ihn beunruhigende *Präsenz des Abwesenden* trieb Nietzsche um, der wie das jüdische Volk im «Ausschauen nach dem Erlöser und Vollender aller Hoffnungen» existierte (KSA 9, 80).

ANMERKUNGEN

¹ Siglen zu Nietzsches Werken: BAW: 5 Werkbände Jugendschriften (1854–1869) der unvollständig gebliebenen Ausg.; Nietzsche, *Historisch-kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von H.J.Mette, München 1933ff; KSA: Kritische Studienausgabe des Gesamtwerks von Nietzsche in 15 Bänden, hrsg. von M.Montinari, G.Coli, Berlin 1967–77; KSB: Kritische Studienausg. sämtlicher Briefe Nietzsches in 8 Bänden, hrsg. von denselben, München 1986; oder die Aphorismus Nr. in Verbindung mit den Siglen: MA: *Menschliches, Allzumenschliches*; (MA Teil II:) VM: *Vermischte Meinungen und Sprüche*, WS: *Der Wanderer und sein Schatten*; M: *Morgenröte*; FW: *Die Fröhliche Wissenschaft*; JGB: *Jenseits von Gut und Böse*; GdM: *Zur Genealogie der Moral*; AC: *Der Antichrist*.

² AC 42, 44. – Dostojewskis Parabel vom Großinquisitor (*Die Brüder Karamasov*) aus dem Mund des Novizen Alexej, Bruno Bauers: *Christus und die Cäsaren* und Gottfried Arnolds *Ketzergeschichte* stehen im Hintergrund von Nietzsches noch radikalerem Abfallstheorem, das schließlich Paulus als ersten Apostaten Jesu anprangert. – C.A.Bernoulli (*Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. Eine Freundschaft*, 2 Bde Jena 1908) erklärt, daß bei Nietzsche, wenn er gegen jemanden besonders streng ins Gericht geht, eine «geheime Verwandtschaft» im Spiel sei (Bd 2, 4). Ob und in welchem Sinn die eskalierende Schärfe der Polemik Nietzsches, ja sein Haß auf Paulus einer verhohlenen Verwandtschaft entspricht, untersucht J. Salaquarda. Die Größe, die er Paulus stets zuerkennt, steigert sich, indem dieser zum maßgeblichen Beförderer der *Décadence-Moral* aufsteigt, zu überragender Größe. Die mutmaßliche Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Paulus sei aber weder ein Bestreiten wie im Selbsthaß noch geheime Ähnlichkeit, sondern *dialektisches Aufheben*, ein Rückgängigmachen und Überwinden der kühnen Umkehrung und Umwertung aller antiken Werte, die Paulus durch «Erfinden» des Symbols getätigt hat, das zum Siegeszeichen schlechthin wird: das «heilige Kreuz» bzw. «Gott am Kreuze» (Dionysos gegen den Gekreuzigten, Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: *Nietzsche*, hg. von dems., Darmstadt 1980, 288–322).

³ Zu Nietzsches früher Beziehung zu Jesus und zu seinem Jugendglauben vgl. E.Düsing: *Nietzsches Denkweg. Theologie – Darwinismus – Nihilismus*, 2. A. München 2007, 79–124; zum freigeistigen Jesusbild ebd. 125–198.

⁴ Xavier Tilliette: Das Bewußtsein Christi und die sechste Seligpreisung, in: *Communio* 17. Jg (1988), 392–401. Auch in Paul Gerhards Lied: «Wie soll ich dich empfangen ...» ist dieser soteriologisch und sympathisch (vgl. Hebr 2, 17f) umfassende Sinn des Leidens Jesu ausgedrückt: «Nichts hat dich getrieben zu mir vom Himmelszelt als das geliebte Lieben, womit du alle Welt» in ihrer «großen Jammerlast ... so fest umfangen hast» (5. Strophe).

⁵ Zu Nietzsches Duell mit Strauß, des näheren zur inkriminierten *Vivisektion* der Biographie des Gottmenschens Jesus und dazu, wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde, vgl. E.Düsing: *Nietzsches Denkweg*, 125–166.

⁶ Vgl. dazu Jörg Salauarda: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus, in: *Nietzsche*, hrsg. von dems., Darmstadt 1980, 288–322, bes. 302ff. Nietzsche übersieht in der Erlösungslehre des Paulus den Hintergrund des Liedes des leidenden Gottesknechts in Jes 52, 13 – 53, 12, bes. Jes 53, 5b: «Durch seine Verwundung wurde uns Heilung zuteil». Vgl. dazu Otfried Hofius: *Paulusstudien*, Tübingen 1989, 195ff.

⁷ Nietzsche exzerpiert und denkt weiter: Hermann Lüdemann: *Die Anthropologie des Apostels Paulus und ihre Stellung innerhalb seiner Heilslehre*, Kiel 1872. Vgl. Nietzsches konzentrierte Exzerpte KSA 9, 141–144, 154ff.

⁸ Zum Zusammenhang der theologischen und psychologischen Dimension vgl. Gerd Theißen: *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983.

⁹ In der Forschung wird Paulus im Lichte seiner Selbstaussagen als Eiferer, Ehrgeiziger, ja sogar als Fanatiker angesehen (William Wrede: Paulus, in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, hrsg. von K.H. Rengstorf, 2. A. Darmstadt 1969, 4–97, v.a. 6–11). Albrecht Oepke nimmt an, daß der junge Paulus in Synagogen gegen Christen «das Feuer des Hasses» geschürt, aktiv in ihre Verfolgung eingegriffen und Stephanus sterben gesehen hat (Probleme der vorchristlichen Zeit des Paulus, in: *Das Paulusbild*, op. cit. 410–446, v.a. 426ff, 445f).

¹⁰ Nietzsche nennt Paulus eine «jener großen Immoralitäten», woran die Bibel reicher ist als man denkt (KSA 8, 605). Und Spinoza, so mutmaßt er, verübte in seiner *Ethik* ähnlich wie Paulus, – um sich zu emanzipieren von Selbstqual, – Rache am jüdischen Gesetz, mit dem Fazit, das Individuum könne tun, was es will (KSA 10, 253).

¹¹ Der oft wiederkehrende Refrain von der paulinischen *Zudringlichkeit*, sein mystisches Einssein mit Christus beanspruchend, klingt verdächtig nach einem Ressentiment Nietzsches gegen eine für ihn unerreichbare Nähe, die Paulus zu Jesus glaubte gefunden zu haben. – Zur paulinischen Mystik vgl. Martin Dibelius: Paulus und die Mystik, in: *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, 447–474. Dibelius sieht die paulinische «Mystik» dahingehend begrenzt, daß sie – in Abhebung von neuplatonischer Henosis – stets nur Christismystik, kein Einswerden mit Gott, sondern allein mit dem Mensch gewordenen Gott ist, also jüdischer *Gottesscheu* entsprechend, die des unendlichen Abstands von Gott und Mensch gewahr bleibt.

¹² Nietzsche will in seinem Programm, eine *Unschuld des Werdens* zu gewinnen, die Gleichsetzung von *Dasein und Schuldigsein* brechen, das drückende Modell des Richtens und Strafens überwinden. Er will seine frohe, von Gewissensnot und Verantwortungsdruck befreiende Botschaft lehren. Solche Überwindung nennt er mit hohem Pathos sein neues Evangelium, das verkündet: «Alles ist Unschuld!» (MA 105, 106, 107) In den Aphorismen «*Sieg der Erkenntnis über das radikale Böse*» und «*Unverantwortlichkeit und Unschuld*» (MA 56, MA 107) bereitet sich die Idee der Selbsterlösung des Ich ohne Gott durch sein Innwerden eigentlicher Schuldlosigkeit vor. Nietzsche nennt eine der «schönsten Erfindungen» des Christentums die Verheißung und Schenkung einer *zweiten Unschuld*, in der die verlorene restituiert wird (M 321). – Nietzsches Ziel ist eine *Liebe und Selbstliebe*, die aus Erbarmen entspringt. Hat jemand durch Selbsterkenntnis, die Gerechtigkeit gegen sich selbst ist, «genug an sich gelitten, sich selbst genug verletzt», so wird jene Liebe als ein wahres «Gnaden-Wunder» erlebt (KSA 8, 180). Reine Liebe heißt für Nietzsche, indem er die *Agape* umdeutet, frei sein vom Geist der *Rache*, auch an sich selbst. Sich als sündhaft verachtend, mißt ein Mensch solche bedingungslose Liebe zu sich Gott als Ursprung zu; sie ist in Nietzsches Analyse jedoch eine Liebe, mit der er im Grunde sich selbst liebt, die nur wegen ihrer Unbegeiflichkeit den Anschein *göttlicher Liebe* hat. Solche *freimütige Selbstliebe* ist für Nietzsche Kern wahren Christentums, des Evangeliums ohne Schale und Mythologie: «Aus Selbstverachtung wird Selbstbegnadigung!» (KSA 8, 180) In den Aphorismen: «*Von dem christlichen Erlösungsbedürfnis*» (MA 132–134), führt Nietzsche das Problem *anti-paulinischer*, rein humaner *Selbsterlösung* von MA 107 fort. Das Rätsel, wie es möglich sei, daß jemand, der sich selbst in allem *verachtet*, sich sündhaft durch und durch weiß (Rö 7, 18) und dennoch *liebt*, ist auf diese Art lösbar, wobei die wissenschaftliche Erklärung nicht die christlich-religiöse ist (KSA 8, 383).

¹³ In «*Vom Ursprung der Religionen*» (M 62) wird die Frage: Wie kann jemand seine Sicht als Offenbarung empfinden? beantwortet: Das Beseligende einer neuen, großen, «Welt und Dasein umspannenden Hypothese» überwältigt ihren Schöpfer so sehr, daß er deren Ursache seinem Gott

zuschreibt, das Hypothetische von ihr wegstreicht, sich zum Organ erniedrigt, jedoch seinen eigenen Gedanken als «Gottesgedanken» siegen läßt (vgl. KSA 14, 207; KSA 6, 339f). Das «Tasten an der neuen anderen Welt», so erklärt Nietzsche, – ähnlich wie Kant, der im *Streit der Fakultäten* übernatürliche Erfahrung als einen Widerspruch in sich selbst bestimmt (AA VII, 57ff), – sei eine Krankheit des Intellekts, kein Weg zur Erkenntnis. Der sublimen Schwung, den eine Hypothese ihrem Urheber verleihe, beweise nichts hinsichtlich ihrer Wahrheit. Religiös Verzückte in ihrem enthusiastischen Gefühl, die Gottes Wahrheit und ihr eigenes Erfülltsein durch sie mit Händen zu greifen und mit Augen zu sehen wähen, demaskiert Nietzsche streng als solche, über die nur ihre «Phantasie Herr geworden» ist (KSA 9, 140).

¹⁴ Zu Nietzsches Ringen um die Theodizee und den erlittenen (Tod Gottes) s. E. Düsing: *Nietzsches Denkweg* (s. nota 3), 353–555; zur variierenden Gestalt des Gottesmörders und dessen Motivkomplex s. ebd. 473–495.

¹⁵ Insofern Nietzsche bei Paulus Calvins Gott der doppelten Prädestination und des «decretum horribile» präfiguriert sieht, folgt er Augustin, der in antipelagianischen Schriften erstmals diese Lesart von Rö 9 vertritt.

¹⁶ Nietzsche versteht sich als strengen Moralisten, der gern auch an biblische Topoi anknüpft. In der Bibel, die er von seinem Vater ererbt hat, deren fleißiger Gebrauch sich in den Anstreichungen bekundet, ist z.B. Rö 7,18 von Nietzsche deutlich markiert: «Ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnt nichts Gutes», dessen paulinischer Sinn in dem gern von ihm zitierten Wort Pascals vom Ich, das zu hassen – und nur Gott zu lieben – sei, mitgehalten ist. Die von Nietzsche aufgenommene Tradition nimmt in seiner Entlarvungspsychologie z.B. die Form des Verdachts an, unsere Sehkraft sei meist zu stumpf, um das verfeinerte Böse in uns wahrzunehmen (FW 53; vgl. MA 36). – Zur Höllenfahrt des Sicherkenens vgl. E. Düsing: «Heilige Selbstsucht» (Immoralismus) oder Sich-quälen-Lassen vom Himmel des Ideals (Hypermoralismus) bei Nietzsche, erscheint in: *Geist und Sittlichkeit*. Ethik-Modelle von Platon bis Levinas, hrsg. von E./K. Düsing, H.-D. Klein, Würzburg 2009.

¹⁷ Vgl. dazu E. Düsing: *Nietzsches Denkweg* (s. nota 3), 459–473, zu den konträren Hypothesenreihen bes. 464f.

¹⁸ Nietzsche fürchtet, Gott sei Urheber grausiger Selektion. Die Nähe von Gott und Teufel wird für ihn durch seinen neuen darwinianischen Blick in die zynische Methode der Natur, höheres Leben durch millionenfaches Sterben zu erwirken, zum Dauerproblem. Vgl. dazu E. Düsing: *Nietzsches Denkweg* (s. nota 3), 201–269.

¹⁹ W. Wrede (s. nota 9) sieht als Verdienst des Paulus von weltgeschichtlichem Rang an, daß er den Jesusglauben aus der Enge einer messianisch jüdischen Gemeinde in die Weite der griechisch-römischen Kultur verpflanzt hat, daß er das Christentum als Erlösungsreligion, Jesus als den Weltheiland und jüdische Geschichte als die ganze Welt umspannende *Heilsgeschichte* verstanden hat, die in *Heilstatsachen* gründet, daß nämlich Gott in Christi Menschwerdung, Tod und Auferstehung der Menschheit ein für alle Mal das Heil bereitet hat (op. cit. 90–97).

²⁰ Zu den Bedeutungsnuancen in Nietzsches spätem antichristlichen Gebrauch des Begriffs «Erlöser» s. Andreas Urs Sommer: *Friedrich Nietzsches «Der Antichrist»*. Ein philosophisch-historischer Kommentar, Basel 2000, 280ff. Zum einen geht es um den historischen Jesus, dessen psychologischen Typus Nietzsche rekonstruieren will, zum andern um den die Welt erlösenden Christus, den die Verkündigung des Paulus erfunden haben soll. Schließlich macht Nietzsche sich seit den frühen achtziger Jahren die wahrhaft antichristliche Maxime: *Erlösung vom Erlöser* zu eigen und sucht für sich eine rein innerweltliche, autotherapeutische, psychische Selbsterlösung.

²¹ So erklärt Feuerbach, die christliche Demut sei nur geheime Selbsterhebung. «Ja wohl; Gott ist nur die Peripherie ihrer Religion, der Mittelpunkt sind die Individuen selbst.» Sie erkennen einen Gott über sich an, – so erklärt Feuerbach sarkastisch den Mißbrauch des Namens Gottes für das Festhalten eines infantilen Narzißmus oder Omnipotenzwahns, – «um an ihm einen unendlichen Raum zu besitzen, in dem sie ihre beschränkte, besondere, erbärmliche Individualität ohne Störung ... bis in alle Ewigkeit hin ausdehnen und breitschlagen zu können.» Ludwig Feuerbach, *Sämtliche Werke*, neu hrsg. von W. Bolin und F. Jodl, Bd 1, 12f.

²² Aus Lüdemanns Paulus-Buch (s. nota 7) hatte Nietzsche früher exzerpiert: «Das paradoxe Todeschicksal ist der Knoten des Rätsels ... Zunächst stritt der Tod Christi gegen die Messianität: aber das Wunder bei Damaskus bewies sie.» (KSA 9, 154f)

²³ In großen erfinderischen Geistern, von denen alle Wertschätzungen ausgehen, so schwärmt Nietzsche, liegt eine Fülle von Konzeptionen, gleichsam ein Spiel von Gestalten. Die Abhängigkeit der «niedereren Naturen» von ihnen ist unsäglich groß. Paradigmatisch führt er – bedeutsam in einem Atemzug, so wie er das Christentum Platonismus fürs Volk nennt (KSA 5, 12) – *Platon und das Christentum* an und fügt die Pointe zu: Paulus wußte kaum, «wie sehr alles in ihm nach Platon riecht!» (KSA 11, 161f). Worin mag Nietzsche solche Nähe finden? Da er in seinem Programm des «umgedrehten Platonismus» (KSA 7, 199) am Leitfaden des Leibes als einer anderen großen Vernunft (*Zarathustra*) zu denken unternimmt, ist er auf Anti-Leibliches bei Platon und Paulus gespitzt. Paulus, so Nietzsche pointiert, nahm sein Leibliches wie eine überwundene und abgetane Täuschung; denn der Glaube von Philosophen und Religiösen gilt der «Autorität des Geistes» (KSA 11, 565f). Nietzsche kann sich gut berufen auf die paulinische Unterscheidung (Rö 7,22ff) zwischen dem *äußeren Menschen*, der verfällt, und dem *inneren*, der im Pneuma stetig erneuert wird (2 Ko 4, 16f), ebenso auf des Paulus Darlegung des sehnsüchtigen Seufzens, daß wir wünschen, unsere sterbliche Leibeshütte möge überkleidet werden vom himmlischen Leben (2 Ko 5,1-10).

²⁴ Jörg Salaquarda betont, daß Nietzsches Wort: «Der Gekreuzigte» nicht als Symbol für den historischen Jesus, sondern für den dogmatischen, paulinischen Christus steht (Dionysos gegen den Gekreuzigten: 296, 300, 317).

²⁵ Ein beträchtlicher Zornaffekt des Graecophilen gegen Paulus spricht sich schon 1880 auf surrealistische Art aus: «Der Selbstmord ausgeübt an einer ganzen Epoche ... – alles soll todt sein» und vergessen! (KSA 9, 167).

²⁶ S. dazu Thomas Söding: *Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie*, Stuttgart 1992, 104-144 und ders.: Gottesliebe bei Paulus, in: *Theologie und Glaube*, 79. Jg, 3/ 1989, 219-242.

²⁷ J. Salaquarda («Der Antichrist», in: *Nietzsche-Studien* Bd 2, 1973, 91-136, 126) mildert die Schroffheit dieser Äußerungen durch Hinweis auf Nietzsches großen Zorn auf Schopenhauers Verteufelung der Sexualität. Sonach verdamme Nietzsche die christliche Ethik, indem er sie mit dem Denunzieren des Geschlechtstriebes gleichsetze.

²⁸ Zu Nietzsches Darwinismus als Selbstexperiment der Menschheit s. E. Düsing: *Nietzsches Denkweg*, 304-350.

²⁹ Zu Nietzsches Absicht, einen *Vernichtungsschlag* gegen das *Christentum*, ja ein «Attentat ohne die geringste Rücksicht auf den Gekreuzigten» führen zu wollen, s. Briefe und Briefentwürfe aus der Zeit im Spätherbst 1888 (KSB 8: 482, 500ff, 512), die allerdings pathologisch überschattet sind von Omnipotenz-Phantasien Nietzsches über die Wirkung seiner Lehre als «Weltgericht» und von sich als Nachfolger des «alten Gottes», der «abgedankt» hat oder «abgeschafft» wurde (KSB 8: 510, 522).

³⁰ Vgl. Peter Köster: *Der verbotene Philosoph. Studien zu den Anfängen der katholischen Nietzsche-Rezeption in Deutschland (1890-1918)*, Berlin/ New York 1998, 87-95; s.a. ders.: *Der sterbliche Gott. Nietzsches Entwurf übermenschlicher Größe*, Meisenheim a.G. 1972; und ders.: *Nietzsche-Kritik und Nietzsche-Rezeption in der Theologie des 20. Jahrhunderts*, in: *Nietzsche-Studien* Bd 10/11 (1981/82), 615-685. Nietzsches Abheben auf die eschatologische Bedeutung seiner Selbstbenennung: «der Antichrist» wird auch von H.U. Sommer hervorgehoben (*F. Nietzsches «Der Antichrist»*, s. nota 20, 688f, Thesen 24 und 36).

³¹ S. dazu A.U. Sommer (s. nota 20), passim.



GREGOR MARIA HOFF · SALZBURG

DIE PAULINISCHE INVERSION

*Die dekonstruktiven Paulus-Lektüren Slavoy Žižeks
und Giorgio Agambens*

Das Jahr 2009 offeriert eine bemerkenswerte Konstellation des öffentlichen Gedächtnisses. Während die katholische Kirche auf Paulus hinweist und das theologische Profil des Apostelfürsten als kritisches Korrektiv für das 21. Jh. markiert, wird weltweit an Charles Darwin erinnert.¹ Die Diskussion um die «neuen Atheismen» nimmt in diesem Zusammenhang neue Fahrt auf.

Am Schnittpunkt der entsprechenden diskursiven Formationen lässt sich ein überraschendes Interesse gerade von atheistischer Seite an den Texten des Paulus feststellen.² Dabei erweisen sich die Paulus-Lektüren atheistischer Theoretiker wie Slavoy Žižeks sowie Giorgio Agambens als doppelte Prüfsteine: Sie fordern die christlichen Auslegungen des Corpus Paulinum ebenso heraus wie umgekehrt die eingeübten atheistischen Positionsbestimmungen. Zum einen werden irritierende, provokative und damit auch anregende Interpretationen der paulinischen Briefe angeboten, die sich von den Standards historisch-kritischer Exegesen lösen und damit anfechtbar erscheinen, aber auch eine produktive Faszination auslösen. Paulus wird hier nämlich mit einem kulturkritischen Auge gescannt. Das Bild, das entsteht, erlaubt es, ihn in seiner kritischen Bedeutung für die Gegenwart des religionspolitisch aufgeregten 21. Jahrhunderts neu und anderes lesbar zu machen. Diese schöpferische Aufnahme paulinischer Gedanken durch atheistische Philosophen adressiert damit zum anderen eine bohrende Frage an die religionskritischen Entfesselungskünstler à la Dawkins und Co. Deren Zugriff auf religiöse Vorstellungen erscheint vor dem Hintergrund eines Žižek und Agambens als merkwürdig leblos – wohl weil ihre Argumente vor allem aus dem 19. Jahrhundert stammen. Als Wiedergänger originellerer Kritiker müssen ihre intellektuellen Physiognomien wohl zwangsläufig blass erscheinen.

Statt polemischer Attacken auf religiöse Bekenntnisse, die ihrerseits konfessorisch angelegt sind, suchen demgegenüber Žižek und Agambens die kulturelle Bedeutung jenes Glaubens aufzufassen und säkular zu bestimmen,

GREGOR MARIA HOFF, geb. 1964, Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie an der Universität Salzburg. Obmann der Salzburger Hochschulwochen.

den in seinen grundlegenden Koordinaten eben Paulus von Tarsus vermessen hat. Gerade weil sie nicht an den Gott glauben, der das Magnetfeld der paulinischen Theologie bildet, können sie entscheidende theologische Ideen sezieren und im eigenen theoretischen Interesse einsetzen.

1. Paulus oder Die Leerstelle in Gott: Slavoy Žižek

Der slowenische Philosoph Slavoy Žižek bezieht sich in seinem Entwurf einer materialistischen Philosophie über «Das Christentum zwischen Perversion und Subversion»³ immer wieder auf Paulus. Er ist der «Leninist» des Christentums, er hat es institutionalisiert, indem er es als eine revolutionäre theologische Wissensform entwickelte.⁴ Weil er dem historischen Jesus nie begegnete, konnte er aus ihm den Stellvertreter Gottes machen, der sich in dieser Repräsentanz nicht mehr von ihm trennen ließ. Christus ist der Schlüssel zu aller Wirklichkeit. In ihm wird der Mensch zum Aspekt der Realität Gottes, indem er ganz auf seine Seite gezogen wird, ohne darum seine Menschlichkeit zu verlieren. Der paulinische Universalismus seiner Christologie erlaubt diesen Schluss: «Wir sind nur dann eins mit Gott, wenn dieser nicht mehr eins ist mit sich selbst, sondern sich selbst aufgibt, den radikalen Abstand «verinnerlicht», der uns von ihm trennt. Unsere radikale Erfahrung der Trennung von Gott ist genau jenes Merkmal, das uns auch mit Ihm vereint... (N)ur dann, wenn ich den unendlichen Schmerz der Trennung von Gott erlebe, teile ich eine Erfahrung mit Gott selbst (Christus am Kreuz).»⁵

Die christologische Deutungsinitiative des Paulus wird für Žižek zu einer Möglichkeit, etwas Unsagbares zur Sprache zu bringen und das damit verbundene Problem eines unendlichen Mangels unserer Existenz zugleich einer Lösung zuzuführen. Indem Jesus am Kreuz stirbt, ist Christus das Leben. In dieser Spannung entdeckt Žižek «das Zeichen der ontologischen Unvollständigkeit der Realität selbst (was wir als solche erfahren)».⁶

An einem zentralen Punkt christlicher Selbstauffassung übersetzt Žižek diesen paulinischen Impuls: an der Trinitätstheologie. Sie war immer schon ein Stein des interreligiösen Anstoßes und atheistischer Kritik. Für Žižek stellt das trinitarische Denken eine überaus leistungsfähige Grammatik dar. Sie erlaubt die Verbindung des Einen mit der ihm eingeschriebenen Differenz, also dem Vielen. Das Dreieine trägt die Differenz in sich selbst aus, weil es als Absolutes das Nicht-Absolute einschließt: theologisch gesprochen seine Schöpfung. Konsequenter Monotheismus muss dem einen Raum geben, also dem Ort der «Nicht-Koinzidenz des Einen mit sich selbst, mit seinem eigenen Ort.»⁷ Das Absolute lässt sich also in seiner Differenz zum Kontingenten nur dann angemessen fassen, wenn es der Differenz mächtig ist. So weit, so gut. Sie kann ihm aber nicht äußerlich

bleiben – und das hält auf eine christologische Erweiterung zu. Nur der Gott, der sich auf die Zeit seiner Schöpfung einlässt, der also Mensch wird, bleibt ihr nicht noch einmal ohnmächtig ausgeliefert. Das wäre der Fall, wenn die Welt einen Gott ausgelagerten Raum beanspruchte. Dann bliebe sie eine Größe über ihn hinaus, nämlich jenseits von ihm. Žižek setzt an dieser Stelle nach: «Die Lehre aus der Dreieinigkeit ist, daß Gott völlig mit der Lücke zwischen Gott und Mensch koninzidiert, daß Gott diese Lücke *ist*; dies ist Christus, nicht der jenseitige Gott, der vom Menschen durch eine Lücke getrennt ist, sondern die Lücke als solche, die Lücke, die gleichzeitig Gott von Gott und den Mensch vom Menschen trennt.»⁸

Man steht vor einem bemerkenswerten intellektuellen Urteil und einem noch interessanteren Vorgang, der es ermöglicht. Der trinitarische Monotheismus wird hier als letztlich einzig adäquate Denkform unserer Wirklichkeit entwickelt – mit Konsequenzen für unsere derzeitigen religionspolitischen Debatten, die sich um Fundamentalismus, Pluralismus und Relativismus drehen und ein atheisches Absprungbrett bieten. Er setzt aber auch praktische Folgen für die Rekonstruktion unserer alltäglichen Kommunikationsverhältnisse frei, die sich mit diesem Modell einer hermeneutischen Differenzeinheit analysieren und möglicherweise auch therapieren lassen. Das gilt gerade dort, wo man sich auf die Verschiebung der Verhältnisse von Macht und Ohnmacht einlässt – ein ursprüngliches Motiv gegenwärtiger Religionskritiken. Wer nun aus theologischen Gründen jede Macht der Welt relativieren kann, und zwar indem er sie nicht noch einmal gewaltsam aufheben muss, weil sie letztlich bereits der Macht Gottes unterliegt, vermag tolerant zu sein. Er kann den Anderen als Anderen annehmen, weil die Differenz zwischen den Menschen in der Differenz Gottes selbst aufgehoben ist. Wenn dieser Gott sich selbst in der Ohnmacht offenbart, ist dann aber kein Geheimnis jenseits dieser *Selbstverwirklichung* Gottes mehr anzunehmen. Mit anderen Worten: «Gott offenbart nicht seine heimliche Macht, sondern lediglich seine Ohnmacht.»⁹

Das alles ist immer noch Žižek. Sein nachgeschobenes «lediglich» führt dabei auf den eigentlichen Punkt. Es lässt sich atheistisch gegenlesen, während es christlich doch auf die eigentliche Macht Gottes verweist: auf seine hingebungsvolle Liebe. An dieser Stelle geht es nun nicht um einen apologetischen Schlagabtausch. Aufschlussreicher erscheint vielmehr das gekennzeichnete Theorieensemble, das nicht länger von der Glaubwürdigkeit einer *eigentlich* gemeinten Rede vom dreieinen Gott abhängt. Žižek nimmt damit vom Zentrum christlicher Credoarbeit Besitz. Indem er sie auf fremde Proben stellt, entzieht er ihr zugleich hinter ihrem Rücken jede Rechtfertigungsbasis. Das Attest, hier ziehe ein religiöses Bein hinter dem aufgeklärten Stand der Dinge nach, muss nicht mehr eigens aufgesetzt werden. Trinitätstheologie, die sich unter anderen Theoriebedingungen

bewährt und damit eine andere Gestalt annimmt, büßt ihr exklusives Recht ein. Folgerichtig geht sie als ein Modell unter vielen Erklärungsansätzen für unsere Wirklichkeitsverhältnisse ein. Für Žižek besitzt sie besondere Explorationskraft – nur dass sie nicht länger als Ausdruck einer Gotteswirklichkeit gelten kann: «Vielleicht besteht die eigentliche Leistung des Christentums darin, daß es ein liebendes (unvollkommenes) Wesen in den Rang Gottes, das heißt der Vollkommenheit schlechthin erhebt. Darauf beruht der Kern der christlichen Erfahrung.»¹⁰

Das Christentum besteht damit auf der einzigartigen Würde des Menschen. Mit Žižek ist sie im Zuge einer konsequenten Profanisierung des ursprünglichen metaphysischen Gedankens freizulegen. Nicht die Rückführung auf den großen Anderen im Hintergrund, also nicht die auf Gott reduzierbare Ebenbildlichkeit des geschaffenen Menschen wäre die entscheidende Appellationsinstanz. Vielmehr der Raum der Differenzen, die sich mit der Schöpfung und der Figur des göttlichen Schöpfers abzeichnet.

Žižeks paulinisch informierter Atheismus setzt den Signifikanten *Gott* als Bestimmung des Unbestimmbaren ein, als Chiffre einer unausfüllbaren Leere in der Wirklichkeit, die sich in den Politiken des menschlichen Begehrens durchsetzt. Sie kommen nie an ein Ende, sie bleiben auch im exzessiven Genuss unerfüllt, sie laufen als solche leer. Auch dafür bietet der Kreislauf der Liebe im trinitarischen Gottesformat eine Sprache an. Sie entfaltet eine reine Differenz noch jenseits jeder letzten Totalisierung.

Das Christentum zeigt für Žižek in diesem Zusammenhang seine unverzichtbare Bedeutung. Nur dass sie auf dem Gedanken des Todes Gottes basiert, den Žižek als konsequenter Materialist – jenseits des szientifischen Naturalismus als einer Totalisierung des Gegebenen – *metaphysisch* auf die Spitze treibt. Am Schluss seiner materialistischen Theologie «Die Puppe und der Zwerg» blendet er das Theaterstück «The Man Who Sued God» ein, in dem ein Mann in einem Sturm sein Boot verliert. Die Versicherung weigert sich, den Schaden zu übernehmen, weil es sich um höhere Gewalt handelt: einen «Act of God». Das nimmt die Gegenpartei beim Wort. Gott hat das Boot zerstört, also müssen seine Priester für ihn haften, was diese in die Enge treibt. Entweder sie geben ihre irdischen Stellvertretungsansprüche oder die himmlische Existenz Gottes auf.

Žižek zieht daraus seinen eigenen Schluss, und er bringt seinen Atheismus auf den Punkt: «Diese *reductio ad absurdum* verdeutlicht, was mit dieser Logik grundsätzlich nicht stimmt: Sie ist nicht *zu* radikal, sondern sie ist nicht radikal *genug*. Die eigentliche Aufgabe besteht nicht darin, von den Verantwortlichen eine Entschädigung zu erhalten, sondern ihnen jene Position zu nehmen, die sie zu Verantwortlichen macht. Statt von Gott (oder der herrschenden Klasse oder wem auch immer) Entschädigungen zu verlangen, sollte man lieber die Frage stellen: Brauchen wir Gott wirklich?»¹¹



Nimmt man die theologische Bedeutung der unabgeholten Differenz in Gott ernst, ergibt sich eine Gegenfrage: Lässt sich nach Gott in der Ordnung des Begehrens fragen, wenn – mit Žižek – die Logik der Totalisierung erst einmal gebrochen wurde? Inkarnation als Weltraum des entzogen gegenwärtigen Gottes, der im Menschen als Mensch auftritt – mehr als nur bloßer Gedanke, der vorab alles auf sich reduziert, sondern das Ereignis einer unabweisbaren Erfahrung: ein solcher Gott löst die Fesseln unserer Wünsche, da er ihnen zuvorkommt. Giorgio Agamben, von dem sich Žižek kritisch absetzt, weil dieser die Differenz totalisiere¹², führt an diesem theo-logisch entscheidenden Punkt eine markante *messianische* Differenz ein, nämlich die eschatologische Korrektur unserer Politiken des Begehrens: «Der Messias kommt wegen unserer Wünsche. Er trennt sie von den Bildern, um sie zu erfüllen. Oder eher, um zu zeigen, daß sie schon erfüllt sind. Was wir uns eingebildet haben, haben wir schon bekommen. Unerfüllt – bleiben die Bilder des Erfüllten. Aus den erfüllten Wünschen baut er die Hölle, aus den unerfüllbaren Bildern den Limbus. Und aus dem eingebildeten Wunsch, dem reinen Wort, baut er die Seligkeit des Paradieses.»¹³

Der Messias durchbricht die chronologische Ordnung der Zeit. Er bindet die Gegenwart an die Vergangenheit, indem er unsere Wünsche auf die Probe stellt und richtet. Insofern kommt er *wegen unserer Wünsche*. Er unterscheidet zwischen dem, was wir wollen, und den Bildern der Erfüllung. Die Bilder stammen von uns, Projektionen; ihre Erfüllung liegt nicht in unseren Händen. Die Wünsche, die wir uns verwirklicht haben, halten nicht auf Erlösung zu, sondern führen geradewegs in die Hölle unserer Egoismen; in die Hölle unserer Ausgrenzungspolitiken, mit denen der Mensch den anderen Menschen vom selbst gemachten «Glück» ausschließt; in die Hölle der utopischen Bilder, sei es vom Menschen, sei es von der Gesellschaft, sei es von Gott. Erst der Wunsch als das, was wir selbst sind und was wir in uns *eingebildet* haben, befreit zu einer Seligkeit, die sich so wenig herstellen lässt wie das Glück, das in Märchen durch Zauberei entsteht.¹⁴ Agambens Messianismus spielt mit dieser letzten Differenz des Unwahrscheinlichen und fügt ihr jene atheistische Note des Unglaubens zu, die er mit Žižek teilt. Beide verbindet der Materialismus, der auf unterschiedliche Weise zu dem Gott führt, der *unmöglich* bleibt. Das bedeutet das Gegenteil von Totalisierung.

Das Unmögliche ist für das Christentum, und zwar kreuzestheologisch mit Žižek wie messianisch mit Agamben, der Raum der Gottesbestimmung. Hier offenbart sich, was Menschwerdung in einem strengen Sinn meint. Der christliche Schöpfergott der Inkarnation ist Materialist, der die Geschichte mit ihrer ganzen Herausforderung zur Theodizee und zur Anthropodizee in sich aufnimmt, indem er sich ihr aussetzt. Weil er *Beziehung* ist und sie eröffnet. Weil – trinitätstheologisch – nichts in der Welt jenseits von Beziehung *wirklich* ist. Gott ist dann nicht die *Verwindung* der Geschichte.

Im Gegenteil: Anders als im *Prozess* der Welt, ganz materialistisch und deshalb ganz *transzendent* (man denke an das chakedonensische *ungetrennt und unvermischt*), weil Materie nie bloß sie selbst ist, eine letzte Identität mit sich selbst (sondern geworden, entstehend, verweisend), kann Gott nicht bestimmt werden. Umso schärfer klingt eine Frage im Ohr: *Warum nicht nichts?*

2. Paulus oder Der messianische Rest: Giorgio Agamben

Giorgio Agamben greift diese Frage anders auf. Er untersucht die modernen Politiken der *Vernichtung*, der Annihilierung des Menschen. Was treibt den Menschen dazu, Anderes zu Nichts zu machen? Die Macht, den Tod zu geben, wendet die göttliche *creatio ex nihilo* in die menschliche Adaption, die Leere der Welt und der Existenz zu kennzeichnen – im *homo sacer*¹⁵, im Muselmann.¹⁶

Agamben denkt von diesem Nullpunkt der Annullierung des Lebens aus, in der sich, paradox, die Biopolitik der Moderne zeigt. Sie produziert das Leben, indem sie es organisiert, verwaltet und zur Verfügung stellt – und zwar für das Wissen wie für die Politik. Das Leben, das informationstechnologisch gläsern wird, kann eingesetzt und konsumiert werden.¹⁷ Entsprechend nutzen Wirtschaft, Versicherungen und auch der Staat unsere Daten, um von ihnen zu profitieren: ökonomisch wie sicherheitstaktisch. Das einsichtige Leben ist aber auch das manipulierbare. Zur Verfügung gestellt, finden sich jederzeit die Mechanismen, über es zu verfügen und es zu enteignen. Es für einen höheren Zweck oder die eigenen Interessen einzusetzen. Es entsteht ein Zwischenraum des Lebens, der einerseits den Menschen systemisch integriert, indem er zum Gegenstand der Aufmerksamkeit und möglicherweise auch der sozialen Fürsorge wird, der andererseits aber genau damit zum bloßen Objekt wird, dessen man sich annehmen kann und darf. Der Mensch wird zum Exemplar seiner Anwendungsfälle. Seine Autonomie schmilzt zusammen, weil seine Freiheit nicht nur faktisch durch die Regulierungsmaßnahmen anonymen Gesetze definiert wird, sondern weil seine Souveränität einer fremden Souveränität überstellt ist, die über ihn verfügt. Ob das Flugzeug, in dem hunderte Passagiere sitzen, abgeschossen wird, hängt an der Regelung einer notwendig erscheinenden Ausnahmesituation, deren Druck auch die Souveränität derjenigen beschneidet, die das Kommando haben.¹⁸ Im Flugzeug entsteht ein menschlicher *Rest*. Er gehört zur Menschheit und wird von ihr im Augenblick der Entscheidung darüber, was mit der Maschine geschehen soll, aussortiert. Es geht in diesem Moment um die Menschheit, die diejenigen, die sie vom Leben ausschließt, auf diese Weise in ihre Gemeinschaft einschließt – aber auf eine Weise, dass sie sie verloren gibt, um ihnen einen Ort im Leben *für das Leben* der Überlebenden anzuweisen.

«Der Rest ist also weder das Ganze noch ein Teil von ihm, sondern bedeutet die Unmöglichkeit für das Ganze und für den Teil, mit sich selbst und untereinander identisch zu sein.»¹⁹

Diesen Gedanken findet Agamben bei Paulus. Sein Brief an die Römer erlaubt jene Relecture der modernen Ausschließungsmuster des Lebens vom Leben, die Agamben eigenwillig mit seinem antiken Gewährsmann verbinden. Beide denken im Horizont einer notwendigen Erlösung, die von unterschiedlichen Standpunkten aus etwas Unmögliches voraussetzt. Bei Paulus ist es einerseits die Unmöglichkeit, das Gesetz zu erfüllen, in dem sich zugleich der bleibende Bund Gottes mit Israel dokumentiert. Andererseits ist es die Unmöglichkeit des am Kreuz offenbarten Messias, der das, was *ausgeschlossen* ist, als Ort der Selbstbestimmung Gottes behauptet. Bei Agamben liegt die Unmöglichkeit in der biopolitischen Diktatur von einschließenden Ausschließungsverfahren, die sich nicht per Dekret abstellen lassen. Sie öffnen den Blick für ein Leben ohne jene Annihilierungen des Menschen, die auftreten, wo der Mensch vom Menschsein ausgrenzt. Diese Perspektive aber verführt zur politischen Utopie, zur Herstellung des neuen Menschen, die dem *Bann* des Lebens als Projekt verfällt. Und so hat der Ausbruch aus einer aporetischen Wirklichkeit etwas Katastrophisches oder Eschatologisches, wie es Walter Benjamin und Theodor W. Adorno mit der Figur des Messias verbanden – ohne an seine *religiöse* Wirklichkeit glauben zu können. Ins Profane verwandelt, nimmt das Messianische die Bedeutung einer materialistisch transformierten Macht an, die jenseits der Vergangenheit eines alten Glaubens und der Zukunft einer ausstehenden, aber möglichen Hoffnung steht. Vielmehr eröffnet sich mit dieser Figur die katastrophische Struktur der Gegenwart selbst.

In einer subtilen philologischen Rekonstruktion kann Agamben plausibel machen, dass Paulus für Benjamins *geschichtsphilosophische Thesen* Pate stand. Genauer: dass er die Rolle jenes Zwergs im materialistisch-theologischen Schachspiel einnahm, das auch Slavoj Žižeks Essay seinen Titel lieh.²⁰ Den entscheidenden Ansatzpunkt findet Agamben dafür in der paulinischen Konstruktion des Messianischen, und sie verfolgt er mit eigenen theoretischen Interessen. Das Messianische richtet nämlich einen eigenen Ort und eine eigene Zeit in der Wirklichkeit ein. Es implantiert eine eigene Logik, die einen eigenen sprachlichen Modus verlangt: die «Erfordernis».²¹ Diese Modalität bezeichnet einen Raum jenseits von Unmöglichem und Möglichem, von Kontingentem und Notwendigem. Vielmehr konzentriert sie diese Modi in ihrem problematischen Überhang, also in dem, was aus ihnen resultiert, was einen *Rest* erzeugt, was *gefordert* ist. Agamben verdeutlicht das mit dem Leben des Fürsten Myschkin aus Dostojewskijs Roman «Der Idiot».

«Die Erfordernis ignoriert die Kontingenz nicht, noch versucht sie, sie zu exorzieren. Sie sagt im Gegenteil: Obwohl dieses Leben *de facto* völlig vergessen wurde, fordert es, unvergeßlich zu bleiben.»²²

Der Raum, der die Lebenden von den Toten trennt, wird auf diese Weise neu vermessen. Man muss sagen, dass die Toten den Lebenden vorausgehen, weil sie sie verpflichten.

«Die Erfordernis ist eine Beziehung zwischen dem, was ist oder gewesen ist, und seiner Möglichkeit, und diese geht der Wirklichkeit nicht voraus, sondern folgt ihr.»²³

Angesichts des Nichts *muss es möglich werden*, dass nicht verloren geht, was unvergesslich bleiben muss. Das aber kann nicht die Aufgabe des Historikers sein. Er kann nichts als das Nichts archivieren. Die katastrophische Figur der Zeit tritt in dieser Perspektive zu Tage. Sie gewinnt ihre ureigene Gestalt in den Untergängen einer Geschichte, die sich als messianische Erfordernis bestimmt. Sie stellt die Wirklichkeit in das Licht notwendiger Inversionen.²⁴ Sie entziehen sich jedoch einschlägigen politischen Maßnahmen, weil das messianische Denken die Handlungssubjekte einer eigenen Annullierung unterzieht. Agamben liest Paulus auf dieser Linie biographisch im Blick auf seinen eigenen radikalen Identitätswechsel. Zugleich entdeckt er in den paulinischen Briefen eine Logik der Umstellung, der Inversion, die sich gerade im messianischen Ruf vollzieht.²⁵ Sie hängt am *messianischen Ereignis*, paulinisch also an der Konfrontation mit dem auferweckten Gekreuzigten, der ihn zum Apostel beruft. Dieser Ruf enteignet den Gerufenen. Was er hat, muss er haben, *als ob er nicht hätte*. Er wird so berufen, dass die eigene Identität nun in der Verfügungsmacht eines anderen steht – er wird zum *Sklaven*, zum *Ausgesonderten*. Und was den Berufenen von anderen unterscheidet, löst sich zugleich auf: die Differenz zwischen Juden und Heiden wird eingezogen.

«Diese Bewegung ist für den Apostel aber zuallererst eine Annullierung: «Die Beschneidung ist nichts, und die Unbeschnittenheit ist nichts.» Was nach dem Gesetz aus dem einen einen Juden und aus dem anderen einen *goj*, aus dem einen einen Sklaven und aus dem anderen einen Freien machte, wird durch die Berufung nichtig. Warum aber in diesem Nichts bleiben?»²⁶

Die Antwort liegt in der Bedeutung des Rufs. Das messianische Ereignis liegt in der Aufhebung der gezogenen Grenzen, für die Agamben – in unzulässiger Engführung der Thora – das Gesetz als objektiven Ausdruck nimmt. Das Gesetz legt fest, was geschieht, und schafft klare Identitäten, die sich in allen Rechtsverfahren mit zugewiesenen Rollen und deren realen juristischen Konsequenzen abbilden. Das messianische Ereignis überholt diese Rechtspolitik, «denn die Gestalt dieser Welt vergeht» (1 Kor 7,31). Das erlaubt zu gebrauchen, ohne zu besitzen – womit alle Rechtsansprüche in eine andere Sphäre versetzt werden. Religion und Recht, darauf weist Agamben immer wieder hin, bilden etymologisch, religionshistorisch und machtpolitisch eine komplexe Einheit. Sie wird einer gnadentheologischen Inversion unterzogen, die deren bleibende Bedeutung nicht ausblendet, sie

aber neu aufrichtet. Denn Gnade meint «eine unentgeltliche Leistung, die von den obligaten Fesseln der Gegenleistung und des Befehls frei ist.»²⁷

Zu haben, als habe man nicht, läuft auf eine Transformation der Rechtsordnung und der eigenen Identität hinaus; auf Selbstübergabe, wie sie sich in der paulinischen Erfahrung des messianischen Ereignisses durchsetzt. Dem entspricht der Glaube des Paulus. Er spricht immer von *Christus Jesus*, also vom *Messias Jesus*.

«Es ist, als ob es für Paulus zwischen Jesus und Messias keinen Raum für die Kopula *ist* gäbe. 1 Kor 2,2 ist charakteristisch: «Denn ich vermeinte nichts unter euch zu wissen außer Jesus Messias»: Er weiß nicht, daß Jesus der Messias *ist*, er kennt nur *Jesus Messias*... Paulus glaubt nicht, daß Jesus die Eigenschaft besitze, der Messias zu sein: Er glaubt an «Jesus Messias» und Schluß. Messias ist kein Prädikat, das dem Subjekt Jesus hinzugefügt werden könnte, sondern etwas, das untrennbar von ihm ist, ohne deshalb einen Eigennamen zu bilden. Und dies ist der Glaube des Paulus: eine Erfahrung des Seins jenseits sowohl der Existenz als auch der Essenz, jenseits sowohl des Subjekts als auch des Prädikats. Ist dies aber nicht genau das, was sich in der Liebe ereignet? Die Liebe erträgt keine Prädikationen und hat nie eine Qualität oder eine Essenz zu ihrem Gegenstand... Jedes Sagen von *ist* fällt von der Liebe ab... Die Liebe kennt keine Gründe – deswegen ist sie bei Paulus eng mit dem Glauben verbunden».²⁸

Das messianische Ereignis mutet Paulus eine biographische Inversion zu, in der sich zugleich die Inversion der Welt zeigt.²⁹ Sie kommt nicht als eine nächste Zeit³⁰, sondern ist Aspekt der Jetztzeit, ihr katastrophischer Modus und soteriologischer Index – ihre *Erfordernis*. Das ist der Nullpunkt der Geschichte und des Menschen, kein identifizierbarer Start, keine Begründung einer neuen Identitätspolitik, sondern die andauernde messianische Berufung. Im Anschluss an eine Beobachtung Gershom Scholems spitzt Agamben diese Überlegung eschatologisch zu: «Das hebräische Verbal-system unterscheidet die Verbformen nicht so sehr nach Zeiten (Vergangenheit und Zukunft), als vielmehr nach Aspekten: abgeschlossen (in der Regel mit Vergangenheit wiedergegeben) und unabgeschlossen (wiedergegeben in der Regel mit dem Futur). Aber wenn man vor eine Form des Abgeschlossenen ein *Waw* setzt (das daher invers oder konvers genannt wird), verwandelt es sich in Unabgeschlossenenes und umgekehrt. Gemäß der scharfsinnigen Beobachtung Scholems (an die sich Benjamin viele Jahre später erinnern sollte) ist die messianische Zeit weder das Abgeschlossene noch das Unabgeschlossene, weder die Vergangenheit noch die Zukunft, sondern deren Inversion.»³¹

Ihren Sinn hat dieses messianische Ereignis in der Aufhebung der Grenzen, mit denen Menschen ausgeschlossen werden. Agamben verdeutlicht dies, über eine Spur Walter Benjamins vermittelt, mit dem antiken *Schnitt*

des Apelles. Im Wettkampf der Künstler zeichnet Protogenes die feinste Linie, die sich vorstellen lässt. Apelles aber kann sie noch einmal teilen. Dieser Schnitt *zerschneidet die Teilung selbst*.³² Die messianische Identität hebt die Trennung zwischen Jude und Nicht-Jude in der Weise auf, dass sie sich als distinkte Identitäten gegenüber stehen. Dennoch muss ihre Differenz benannt werden. Allerdings trennt sie den Unterschied zwischen Beschnittenen und Unbeschnittenen auf: wer wahrer Jude und wahrer Christ ist, lässt sich nur im Geist feststellen und also nicht *identifizieren*.

Hier zeigt sich nun die eigentliche Bedeutung des paulinischen Messianismus. Sie hebt die Teilung nach dem Gesetz auf³³, mit der sich Israel von den Völkern nicht nur unterscheidet, sondern in der Gestalt der Auserwählung trennt. Der messianische Schnitt des Apelles, der zwischen Juden dem Fleisch und dem Geist nach unterscheidet (Röm 2,28f.), trennt diese Trennung auf.

«Das bedeutet, daß die messianische Teilung in die große nomistische Teilung der Völker einen Rest einführt, daß also Juden und Nichtjuden konstitutiv «nicht alle» sind. Dieser «Rest» ist nicht etwa eine meßbare Zahl oder ein positives und substantielles Überbleibsel, das allen vorhergehenden Teilungen entsprechen würde und das, man wüßte nicht wie und warum, in sich die Fähigkeit trüge, alle Differenzen zu überwinden. Aus einer epistemologischen Perspektive geht es eher darum, die zweipolige Einteilung Juden/Nichtjuden zu überschreiten, um auf diesem Weg zu einer neuen Logik vorzudringen, einer Art intuitionistischen Logik wie etwas derjenigen, die Cusanus in seinem *De non aliud* einführt und die über die Opposition A/Nicht-A hinausgeht und ein Drittes zuläßt, das die Form einer doppelten Negation annimmt: nicht Nicht-A... Wer im messianischen Gesetz ist, ist nicht-nicht im Gesetz.»³⁴

Es entsteht also kein neuer rechtsfreier Raum, der den Zugriff auf den Menschen gestattet. Vielmehr erschließt das messianische Denken eine neue Wissensform von Politiken der Einschließung, die eine eigene *Erfordernis* darstellen. Sie beruhen auf einer Durchkreuzung identitätspolitischer Festlegungen, die einen anderen Blick auf den Menschen erlauben. Für Agamben wird er angesichts des Lagers als biopolitischem Programm der Moderne notwendig. Angesichts der Annullierung des Menschen durch den Menschen. Angesichts des Muselmanns, dem der letzte Rest an Menschlichkeit genommen scheint und der gerade darin etwas *Unvergessliches* sein muss.

«Wenn der Mensch das Unzerstörbare ist, das unendlich zerstört werden kann, so bedeutet dies, daß es keine menschliche Essenz gibt, die zerstört oder wiedergefunden werden könnte, daß der Mensch ein Wesen ist, das sich selbst unendlich fehlt, das immer schon von sich selbst getrennt ist. Wenn aber der Mensch das ist, was *unendlich* zerstört werden kann, so be-

deutet dies auch, daß jenseits dieser Zerstörung und in dieser Zerstörung immer ein Rest übrig bleibt, daß der Mensch dieser Rest ist.»³⁵

Mit Agamben wird der paulinische Messianismus als ein Ort des Widerstands gegen die unendliche Zerstörung des Menschen bestimmt. Mit Paulus wäre dann aber zu fragen, ob es sich um eine Anforderung handelt, die im Letzten die Annullierung des Menschen nicht aufheben kann, weil sie in das Nichts des Todes mündet, oder ob dem ein Ereignis in der Geschichte entgegensteht, an dem sich der messianische Gedanke als Hoffnung entzündet. «Wenn aber Christus nicht auferweckt worden ist, dann ist euer Glaube nutzlos, und ihr seid immer noch in euren Sünden; und auch die in Christus Entschlafenen sind dann verloren. Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen. Nun aber ist Christus von den Toten auferweckt worden als der Erste der Entschlafenen.» (1 Kor 15, 19f.)

Paulus besteht auf dem messianischen Ereignis der Auferweckung des *Messias Jesus*. An ihm hängt alle Wirklichkeit. Für Agamben kommt dies, wörtlich, *nicht in Frage*. Auferstehung greift er als paulinisches Zitat auf, nicht als mögliches Ereignis.³⁶ Am Ende muss sich der Tod selbst bestätigen, und der Ruf des *Unvergesslichen* ist *nichts* als eine rhetorische Tatsache.

Agambens Atheismus, der sich an diesem für Paulus entscheidenden Punkt durchsetzt, bewegt sich jenseits von religionskritischen Attitüden. Die paulinischen Gedanken werden philosophisch produktiv gemacht, und sie erhalten *jenseits* der Frage nach ihrer religiösen Glaubwürdigkeit eine theologische Dignität, die nicht nur *kulturhistorisch* bedeutsam erscheint, sondern intellektuelle Vitalität und eine spezifische Aktualität besitzt. Was aber bleibt von *der Zeit, die bleibt*? Jenseits der strengen Theologie des Paulus, die das Christentum auf den Glauben an das singuläre Ereignis der Auferweckung des Gekreuzigten in der Geschichte verpflichtet, bleiben auch die Inversionen eines Žižek und Agamben nichts mehr als spekulative Eingriffe. Das schwarze Loch, das in ihren Augen Geschichte bleibt, muss auch sie schlucken. Die Widerstandskraft des Paulus entscheidet erst hier. Und so bleibt nach Paulus doch wieder nur der Paulus, der auf Christus Jesus verweist. Das Ereignis dieser Lektüre steht weiterhin immer neu an.

ANMERKUNGEN

¹ Exemplarisch mit einer eigenen Seite auf der Homepage des Guardian, dem am meisten frequentierten Internetauftritt einer anglo-amerikanischen Zeitung: <http://www.guardian.co.uk/science/charles-darwin>.

² Die folgenden Überlegungen basieren auf Ausführungen in meinem Buch: *Die neuen Atheismen. Eine notwendige Provokation*, Regensburg 2009.



³ SLAVOY ŽIŽEK, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt a. M. 2003.

⁴ Vgl. ebd., 11.

⁵ Ebd., 93.

⁶ SLAVOY ŽIŽEK, *Auf dem Weg zu einer materialistischen Theologie*, in: *Neue Rundschau* 118 (2007) 97-111; hier: 105.

⁷ DERS., *Die Puppe und der Zwerg*, 26.

⁸ Ebd., 26f.

⁹ Ebd., 131.

¹⁰ Ebd., 118.

¹¹ DERS., *Die Puppe und der Zwerg*, 189.

¹² Vgl. ebd., 112.

¹³ GIORGIO AGAMBEN, *Profanierungen*, Frankfurt a. M. 2005, 47f.

¹⁴ Vgl. ebd. das Kapitel «Zauberei und Glück», 47-50.

¹⁵ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt a. M. 2002.

¹⁶ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Was von Auschwitz bleibt. Das Archiv und der Zeuge* (Homo sacer III), Frankfurt a. M. 2003.- Vgl. kritisch zu diesem Projekt: *Meisterdenker Agamben? Stellungnahmen von Petra Gehring, Gerold Hartung und Susanne Lettow*, in: *Information Philosophie* Heft 5/2008, 25-33.

¹⁷ Vgl. WOLFGANG SOFSKY, *Verteidigung des Privaten. Eine Streitschrift*, München 2007.

¹⁸ Vgl. GIORGIO AGAMBEN, *Ausnahmezustand* (Homo sacer II.1), Frankfurt a. M. 2004. – Die Logik der verwalteten Welt offenbart sich am deutlichsten, wo der Mensch zum mathematischen Produkt wird: je nach Rechenart entstehen Überlebende oder Tote. – Vgl. GREGOR MARIA HOFF, *Der andere Krieg. Die leisen Abschiede des Menschlichen*, in: *Rheinische Post* vom 25. 2. 2003 (Nr. 47).

¹⁹ GIORGIO AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt a. M. 2006, 51.

²⁰ Vgl., ebd., 153-162.

²¹ Ebd., 50.

²² Ebd., 50f.

²³ Ebd., 51.

²⁴ Vgl. GREGOR MARIA HOFF, *Die Inversion der Geschichte. Geschichtstheologie heute?*, in: *ThG* 47 (2004) 255-265.

²⁵ Vgl. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt*, 25.

²⁶ Ebd., 33f.

²⁷ Ebd., 135.

²⁸ Ebd., 143.

²⁹ Vgl. ebd., 111.

³⁰ Vgl. ebd., 88; 96.

³¹ Ebd., 88f.

³² Ebd., 62.

³³ Agamben weist darauf hin, dass *nomos* – als griechische Übersetzung der *Thora* – von *nemein*, also *teilen*, *zuteilen* stammt: ebd., 59.

³⁴ Ebd., 63

³⁵ Ebd., 65.

³⁶ DOMINIK FINKELDE hat darauf hingewiesen, dass Auferstehung für Agambens Paulus-Interpretation keine Rolle spielt: DERS., *Politische Eschatologie nach Paulus. Badiou – Agamben – Žižek – Santner*, Wien 2007, 41-73.



KARL-HEINZ MENKE · BONN

DIE «ÄLTEREN BRÜDER UND SCHWESTERN»

Zur Theologie des Judentums bei Joseph Ratzinger

Auch sehr kritische Kommentare zur Aufhebung der Exkommunikation der von Lefebvre ohne päpstliche Erlaubnis geweihten Bischöfe unterstellen Benedikt XVI. nicht, er habe den Antisemitismus von Richard Williamson tolerieren oder den ebenso offensichtlichen Antijudaismus der Pius-Bruderschaft theologisch rechtfertigen wollen. Eine solche Unterstellung wäre vor dem Hintergrund aller bisherigen Äußerungen des Papstes zur Shoah und zur Geschichte des Verhältnisses von Judentum und Christentum nicht nur böseartig, sondern auch absurd.

Schon lange vor seiner Erhebung zum Papst hat Joseph Ratzinger eine mittlerweile in drei Kontinenten verbreitete Gemeinschaft gefördert, die unter dem Namen «Katholische Integrierte Gemeinde» die Verwurzelung des Christentums im Judentum nicht nur erklären, sondern auch leben will. Nicht zufällig waren es Ratzingers «Freunde von der Integrierten Gemeinde», die ihn 1997 zu einer Publikation veranlasst haben, welche verstreute Beiträge zur Theologie des Judentums sammelt¹. Es ist kein Geheimnis, dass Kardinal Ratzinger zwar Vorbehalte gegen das interreligiöse «Gebetstreffen» von Assisi², nicht aber gegen den Besuch seines Vorgängers in der römischen Synagoge hatte. Im Gegenteil: Auch Papst Benedikt sieht in den Juden die «bevorzugten» und «älteren Brüder des Glaubens»³. Auch er versteht die Konzilserklärung «Nostra Aetate» als Wende im Verhältnis des Christentums zum Judentum. Diese Wende entsprach seiner innersten Überzeugung. «Mir war», so bekennt er, «schon als Kind [...] immer unbegreiflich, wie manche aus dem Tod Jesu eine Verurteilung der Juden ableiten wollten»⁴. Ausdrücklich spricht er von den Verirrungen einer Theologie, die das Juden und Christen gemeinsame Erbe nur gegen die Juden und auf Kosten der Juden statt gemeinsam mit ihnen bewahren wollte. Ein Beispiel für seine Bereitschaft zur Korrektur ist folgender Hinweis in seinem viel besprochenen

KARL-HEINZ MENKE, Dr. theol., geb. 1950 – Professor für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Jesus-Buch: «Gott im eigentlichen und wahren Sinn gibt es nicht in der Mehrzahl. Gott ist vom Wesen her nur einer. Darum kann er nicht in die Götterwelt eintreten wie einer von vielen, kann nicht einen Namen unter anderen Namen haben. [...] Er sagt einfach «Ich bin, der ich bin» – er ist schlechthin. Diese Zusage ist Name und Nicht-Name zugleich. Deswegen war es durchaus richtig, dass man in Israel diese Selbstbezeichnung Gottes, die in dem Wort JHWH gehört wurde, nicht ausgesprochen hat. Und es war daher nicht richtig, dass man in den neuen Übersetzungen der Bibel diesen für Israel immer geheimnisvollen und unaussprechbaren Namen wie irgendeinen Namen schreibt und so das Geheimnis Gottes, von dem es weder Bilder noch aussprechbare Namen gibt, ins Gewöhnliche einer allgemeinen Religionsgeschichte heruntergezogen hat.»⁵

Zu allen wichtigen Punkten der Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum hat Joseph Ratzinger Stellung bezogen: zum Verhältnis von Gesetz (Tora) und Evangelium; von Mose-Bund und Christus-Bund; von Israel und Kirche. Ihm geht es bei allen Einzelthemen um eine Christologie, die mit dem Festhalten an der Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi das Bekenntnis zu dem einen und einzigen Gott Israels sowie zur Einzigkeit des auserwählten Volkes verbindet.

1. Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Israels

Nur ein Volk wurde auserwählt, damit es den Willen des einen und einzigen Gottes so lebe, dass die anderen Völker (die «gojim») durch die in Israel verleblichte Tora das Sinnziel ihrer eigenen Suche erkennen. Ratzinger bemerkt in einem Kommentar zu entsprechenden Passagen des sogenannten Weltkatechismus: Die am Fest der Epiphanie erinnerten «Weisen aus dem Morgenland» (Mt 2,1-12) suchen den König der Juden. So bezeugen sie, «dass die Heiden nur dann Jesus entdecken und ihn als Sohn Gottes und Heiland der Welt anbeten können, wenn sie sich an die Juden wenden und von ihnen die messianische Weisung empfangen»⁶. Die von Trito-Jesaja prophezeite Wallfahrt der Völker zum Zion (Jes 66,19.21) wird durch die Erzählung von den Völkern, die zur Krippe pilgern, nicht aufgehoben, sondern näher bestimmt. Ratzinger spricht von der bleibenden Gültigkeit der johanneischen Formel «Das Heil kommt von den Juden» (4,22). Denn es gibt für niemanden einen Zugang zu Jesus Christus «ohne das gläubige Annehmen der Offenbarung Gottes, die in den Heiligen Schriften spricht, welche die Christen Altes Testament nennen»⁷. Die anderen Religionen können bestenfalls mit dem Stern verglichen werden⁸, der die Weisen aus dem Morgenland nach Jerusalem führt. Aber ohne die in Jerusalem gelebte und verschriftlichte Gotteserfahrung gelangt niemand zu Christus. Wenn im Kontext der Pluralistischen Religionstheologie von den religiösen

Traditionen z.B. Asiens und Afrikas so gesprochen wird, als könnten diese Christus ebenso erschließen wie die Schriften Israels, wird etwas Entscheidendes vergessen: Die Erwählung eines einzigen Volkes aus allen anderen Völkern ist deshalb erfolgt, weil an einer Stelle in Raum und Zeit sichtbar werden sollte, was es heißt, nicht aus dem eigenen Willen, sondern aus dem Gehorsam gegenüber Gottes Willen zu denken, zu planen, zu gestalten, zu leben und zu sterben⁹. Christologie, die zur Fortschreibung der je eigenen Kultur, Politik oder Weltanschauung wird, ist – so betont Ratzinger – geradezu das Gegenteil einer aus den kanonischen Schriften Israels genährten Christologie. Denn die hebräische Bibel ist das Dokument der Erfahrung des Gottes, der alle Projektionen durchbricht. Zwar ist auch Israel in seiner Geschichte immer wieder versucht, ein Volk «wie die anderen auch» sein zu wollen. Aber seine Erwählung besteht in der Zumutung, eben darauf zu verzichten. JHWH allein bestimmt die Kriterien des wahren Volk- und des wahren Mensch-Seins; und Israel ist erwählt, diese Kriterien sichtbar zu machen, sie zu bezeugen und zu verleblichen.

Im Kontext der von Regensburg ausgehenden Debatte über die Verhältnisbestimmung von Vernunft, Religion und Glaube wurde dem Papst immer wieder vorgeworfen, er habe ein gestörtes Verhältnis zur Aufklärung, speziell zum Autonomie-Gedanken der Neuzeit. Richtig ist, dass er einen geistesgeschichtlichen Zusammenhang sieht zwischen dem Autonomie-Pathos der Aufklärung, dem Antisemitismus eines Voltaire und Diderot und dem Antisemitismus der Nationalsozialisten. Was die zumeist aus dem Judentum stammenden Vertreter der Frankfurter Schule als «Dialektik der Aufklärung» beschreiben, affirmiert Ratzinger mit dem Hinweis, dass eine sich von allen Abhängigkeiten emanzipierende Vernunft auf dem Weg ist, sich ihrerseits alles zu unterwerfen – zumindest dann, wenn sie den Gehorsam gegenüber ihrem Schöpfer aufkündigt und sich also selbst verabsolutiert¹⁰. Bei den Aufklärern Voltaire und Diderot verbindet sich die Apotheose der Vernunft mit dem Hass auf den Gott der Gebote und Verbote, der aus guten Gründen mit dem Gott Israels identifiziert wird. Wo Christen sich auf Kosten der Juden als die wahren Erben Israels (Substitutions- these) betrachten, verachten sie das Erbe nicht, das sie den Juden absprechen und für sich selbst beanspruchen. Ihre Theologie ist antijudaistisch, aber nicht antisemitisch¹¹. Ganz anders die atheistischen Protagonisten der Aufklärung: Sie verachten das Judentum als solches. Es steht in ihren Augen für Heteronomie statt Autonomie. Voltaire und Diderot sind exemplarische Antisemiten. Und deshalb sind sie Vorläufer jener Ideologen, von denen Papst Benedikt in Auschwitz sagte, dass sie mit dem Austilgen Israels den Gott töten wollten, «der Abraham berufen, der am Sinai gesprochen und dort die bleibend gültigen Maße des Menschseins aufgerichtet hat»¹². Man geht nicht fehl in der Annahme, dass Papst Benedikt sich der folgenden

Vermutung seines verstorbenen Freundes Jean-Marie Lustiger anschließen könnte: «Ich glaube, dass der Antisemitismus Hitlers aus dem Antisemitismus der Aufklärung, und nicht aus einem christlichen Antisemitismus hervorgegangen ist.»¹³

2. Gegen die antithetische Verhältnisbestimmung von Tora und Evangelium

Ratzinger sieht in der These von der Ersetzung (Substitution) der Tora durch das Evangelium, der Heilsbedeutung Israels durch die Heilsbedeutung Christi, des Mose-Bundes durch den Christus-Bund, des Volkes Israel durch die Kirche einen Irrtum, der erst im Gefolge der reformatorischen Rechtfertigungslehre¹⁴ bis in die Formel von der Ablösung des Alten durch das Neue Testament getrieben wurde. Ratzinger erinnert¹⁵ an die These Adolf von Harnacks, der Protestantismus müsse sich nicht nur von der judaisierten und hellenisierten Gestalt des katholischen Christentums, sondern auch von den Urkunden des Judentums, von den Schriften der hebräischen Bibel, trennen¹⁶. Ratzinger sieht in der antithetischen Verhältnisbestimmung von Tora und Evangelium die Folgen eines dialektischen statt analogen Denkens. Wörtlich bemerkt er: Mit seiner «Darstellung innerer Kontinuität und Kohärenz zwischen Gesetz und Evangelium steht der Katechismus der Katholischen Kirche streng innerhalb der besonders von Augustinus und Thomas von Aquin formulierten katholischen Überlieferung. In ihr ist das Verhältnis zwischen der Tora und der Verkündigung Jesu nie als Dialektik gesehen worden, bei der Gott im Gesetz «sub contrario», gleichsam als der Gegner seiner selbst erscheinen würde. In ihr galt nie Dialektik, sondern Analogie, Entwicklung in innerer Entsprechung, gemäß dem schönen Satz des heiligen Augustinus: «Im Alten Testament ist das Neue verborgen gegenwärtig, im Neuen liegt das Alte offen da.»¹⁷

Wo immer dies möglich scheint, beruft sich Ratzinger auf seinen Lieblingsautor Augustinus. Doch als Exeget der Stellen des Corpus Paulinum (z.B. Gal 2,15f; 3,10–13), die Augustinus mit Vorliebe als Belege für seine Position im Streit mit Pelagius anführt, gelangt er zu einer diametral anderen Auslegung als dieser¹⁸. Nach Paulus – so betont er – ist nicht das Tun der Tora, sondern die Übertretung der Tora Sünde. Die Tora erweist sich jedem, der sie erfüllt, als Gemeinschaft mit JHWH und also als Gnade. Doch sie kann auch pervertiert werden – dann nämlich, wenn sie statt Verleiblichung des Glaubens an die von JHWH geschenkte Rechtfertigung Mittel der Selbstrechtfertigung wird. Wo sich jemand durch das Erfüllen der Tora selbst gerecht machen will, wird das Gesetz zum Ausweis seiner Sünde. Deshalb – aber auch nur deshalb! – kann Paulus vom «Fluch des Gesetzes» (Gal 3,13) sprechen. So gesehen richtet sich die paulinische Redewendung «nicht gerecht aus Werken des Gesetzes» (Gal 2,16) keineswegs gegen die

Tora, sondern gegen die Menschen, die – statt im Tun der Tora ihren Glaubensgehorsam (ihre Annahme des Bundes) zu bekunden – sich durch die Werke des Gesetzes selbst gerecht machen wollen.

Ratzinger wendet sich gegen alle Christologien, die das Evangelium Jesu als Befreiung von der Tora oder gar im Sinne eines liberalen statt legalistischen Umgangs mit der Tradition erklären. «Jesus hat nicht als Liberaler gehandelt, der eine etwas weitherzigere Gesetzesauslegung empfiehlt und sie selbst vorführt. In der Auseinandersetzung Jesu mit den jüdischen Autoritäten seiner Zeit stehen sich nicht ein Liberaler und eine verknöcherte traditionalistische Hierarchie gegenüber.»¹⁹ Im Gegenteil, Ratzinger ist überzeugt, dass Matthäus den historischen Jesus darstellt, wenn er ihm die Worte in den Mund legt: «Meint nicht, ich sei gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich ich sage euch: bis Himmel und Erde vergehen, wird nicht ein Jota oder Häkchen vom Gesetze vergehen, bis alles geschehen ist.» (Mt 5,17f). Jesus befreit nicht von der Tora, sondern erhebt sie zum Sakrament. Ratzinger nennt Christus die «Tora in Person»²⁰; und er meint mit dieser Bezeichnung nicht, dass Jesus als der schlechthin toratreue Jude nur so etwas wie die Personifikation der Tora ist. Nicht der Tora, wohl aber dem Fleisch gewordenen Logos spricht der Prolog des vierten Evangeliums das Wesen Gottes zu. Kein Jude könnte in Analogie zu Joh 1,1b bekennen: «Und die Tora ist Gott.» Aber Christen bekennen sich zur Wesensgleichheit des Logos mit dem Gott Israels. Aus christlicher Sicht ist die Tora Interpretation des ewigen Logos und nicht umgekehrt der Fleisch gewordene Logos die bloße Veranschaulichung oder Personifikation der Tora. Das Befolgen der Tora führt den Israeliten in die Gemeinschaft mit JHWH und ist deshalb Vermittlung desselben Heiles, das auch Jesus verkündet hat. Aber die Tora als solche ist im Unterschied zu Jesus Christus nicht die Gemeinschaft mit JHWH (das ewige Leben). Vielmehr wird sie durch das Christusergebnis aufgewertet von einer Bedingung des Glaubens an JHWH zu einem Sakrament (zu einem Mittel, das bewirkt, was es bezeichnet) der Gemeinschaft mit JHWH.

3. Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Christi

Ratzinger bezeichnet die Differenz zwischen Christentum und Judentum genauso klar wie die Untrennbarkeit des Christentums vom Judentum. Er ist überzeugt, dass jeder Dialog mit der Wahrhaftigkeit der Dialogpartner steht und fällt. Jüdische Theologen, so weiß er, respektieren das «*proprium christianum*» und sind skeptisch gegenüber jedem Versuch, Unterschiede auszuklammern oder gar zu leugnen. Nicht zufällig wurde Jacob Neusner, Professor für Geschichte und Theologie des Judentums am Bard College in New York, zum bevorzugten Dialogpartner Ratzingers. Denn er bekennt:

«Lange haben Juden Jesus als Rabbi gelobt, als Juden wie wir. Doch für den christlichen Glauben an Jesus Christus ist diese Beteuerung ungeheuer irrelevant. Und die Christen haben ihrerseits das Judentum als die Religion gelobt, aus der Jesus stammte; für uns ist das jedoch kein besonderes Kompliment.»²¹ Neusner verlangt nicht, dass die Christen ihr Christentum kritisch überprüfen. Er gesteht zu, dass es hundert gute Argumente dafür gibt, in Jesus genau den zu sehen, den die christliche Tradition beschreibt. Objektiv falsch – so betont er – ist nur die Behauptung, Jesus sei deshalb der dem Vater wesensgleiche Sohn, «weil er die Tora erfüllte oder die Tora aufrecht erhielt oder sich der Tora fügte». Denn – so Neusner weiter – «gemessen an diesem Kriterium wäre ich ihm damals nicht gefolgt und würde ich heute niemandem raten, ihm zu folgen»²². Der jüdische Theologe weiß sich einig mit Papst Benedikt in der Bezeichnung des Punktes, in dem Jesus das jüdische Tora-Verständnis so grundlegend sprengt, dass ihm kein ehrlicher Jude mehr Treue zur Tora bescheinigen kann. Es geht um die unbestreitbare Tatsache, dass Jesus die Seligpreisungen der Bergpredigt an seine Person bindet²³: «Selig, wenn ihr um *meinetwillen* ...». Für den Juden gibt es nur die Bindung an den Willen des einen und einzigen Gottes. Hier aber tritt aus jüdischer Sicht ein Zweiter mit göttlicher Autorität auf. Neusner versetzt sich in die Hörer der Bergpredigt Jesu und ist entsetzt. Denn hier steht nicht irgendeine Interpretation der Tora auf dem Spiel, sondern der Monotheismus Israels. Und Ratzinger bestätigt Neusner, wenn er schreibt: «Der Streit zwischen Jesus und den jüdischen Autoritäten seiner Zeit geht letztlich nicht um diese oder jene einzelne Gesetzesverletzung, sondern um den Anspruch Jesu, *ex auctoritate divina* zu handeln, ja, diese *auctoritas* selbst zu sein. «Ich und der Vater sind eins» (Joh 10,30).»²⁴

Der Papst zeigt in seinem Jesus-Buch, dass die Juden, die zu Verfassern der neutestamentlichen Schriften wurden, den Monotheismus in keiner Weise verraten, wenn sie von der wahren Gottheit Jesu sprechen. Sie stellen Jesus nicht als einen zweiten Gott neben den Gott Israels, sondern sind durchgängig bestrebt, Jesus als die Offenbarkeit des einen und einzigen Gottes zu erklären. Wenn der vierte Evangelist Jesus die Worte sprechen lässt: «Ich und der Vater sind eins.» (Joh 10,30) und «Wer mich sieht, sieht den Vater.» (Joh 12,45), dann geht es ihm um die Wahrung des jüdischen Monotheismus. Nicht unter dem Einfluss der griechischen Philosophie, sondern in Kenntnis der atl. Schriften unterstreichen alle neutestamentlichen Autoren die Identität des Handelns Jesu mit dem Handeln JHWHs. Papst Benedikt zeigt an Hand zahlloser Beispiele, dass Jesus tut, was nach dem Zeugnis der atl. Schriften einzig und allein JHWH tun kann: Er vergibt Sünden (Mt 1,21; Mk 2,1-12). Er erweckt Tote zum Leben (Mk 5,41f; Lk 7,14f; Joh 11,43f). Er hat Macht über alle Gewalten der Natur (Mk 4,35-41; 6,45-52). Und er wird als «der alleinige Retter» (Apg 4,12), als «der Herr

aller Menschen» (Röm 10,12), als «der Herr der Herrlichkeit» (1 Kor 2,8), als «der Erste und der Letzte» (Offb 1,17; 22,13) und schließlich als «der wahre Gott» (Joh 20,28; 1 Joh 5,20) bezeichnet. Natürlich ist das gleichzeitige Bekenntnis zur wahren Gottheit Christi und zum Monotheismus Israels nur unter der Voraussetzung widerspruchsfrei, dass die von Jesus gelebte «Abba-Beziehung» identisch ist mit der Beziehung des ewigen Logos zum Vater. Anders gesagt: Das «Eins-sein» Jesu mit dem «Vater» (= JHWH) setzt die christliche Trinitätslehre notwendig voraus. Ratzinger kennt die allzu verständlichen Einwände des Judentums gegenüber dem Trinitätsdogma²⁵. Aber er spricht auch von Konvergenzen, wo die rabbinische Theologie von der «wesentlichen Relationalität», z.B. von der «Selbsterniedrigung» und vom «Herabsteigen» Gottes spricht²⁶.

4. Die Verheißung des Abrahambundes, der ungekündigte Mose-Bund und das Neue des Christus-Bundes

Mit Berufung auf Paulus (Gal 3,15–25) beschreibt Ratzinger den Abrahambund im Vergleich zum Mose- und zum Christus-Bund als «den grundlegenden»²⁷. In Abraham sind alle Völker gesegnet. Abraham steht für die Hoffnung, dass alle Menschen «in die Gemeinschaft des einen Gottes eintreten, der [...] der Weg aller wird und werden muss, weil es nur einen Gott gibt und weil daher sein Wille Wahrheit für alle ist.»²⁸ Dennoch – oder besser: gerade *deshalb* – ist der am Sinai geschlossene Mose-Bund ein Bund ausschließlich mit Israel. Denn JHWH schenkt seinem auserwählten Volk die Tora, damit es seinen Glauben stellvertretend für alle anderen Völker als Quelle allen Heils erweisen kann. Israel ist mit dem Geschenk des Mose-Bundes bzw. der Tora berufen, Licht der Welt und Salz der Erde zu sein. Doch die Geschichte Israels beweist, dass die Universalisierung der Tora, dass die prophetisch verheißene Völkerwallfahrt zum Zion misslingt. Statt von einer Universalisierung der Tora spricht die Bibel von einer Universalisierung der Sünde. Deshalb bedurfte es einer neuen Heilsinitiative Gottes, nämlich des in Christus gestifteten Bundes. Von diesem «neuen Bund» ist nicht erst in den ntl. Schriften die Rede, sondern schon in Jer 31,31–34. Der Prophet beschreibt den «neuen Bund» nicht als Aufhebung des «alten Bundes», sondern als Einschreibung der Tora in die Herzen der Menschen. Ob damit schon die nachexilischen Versöhnungsriten des Jerusalemer Tempelkultes oder erst das Christusereignis gemeint ist, muss nicht entschieden werden.

Der Hebräerbrief leugnet an keiner Stelle, dass die Israel geschenkte Tora und der nachexilische Tempelkult von JHWH gestiftete Mittel des Heils sind. Aber faktisch erreichen sie nicht, was sie erreichen sollen. Am Versöhnungstag trug der Hohepriester das Blut von Opfertieren als Symbol

der Hingabe der Israeliten an die Stelle, wo die Bundeslade, das Realsymbol der Gegenwart JHWHs, stand. Aber – so der Vergleich des Hebräerbriefes (Hebr 9,1-15) – was innerhalb des Tempelkultes nur symbolisch dargestellt wird, das ist in Christus Wirklichkeit. Christus ist nicht nur symbolische, sondern wirkliche Anwesenheit Gottes; und sein am Kreuz stellvertretend für alle Sünder vergossenes Blut gelangt nicht nur symbolisch, sondern wirklich zu JHWH (zum Vater). Wie der Hohepriester am Versöhnungstag durch den Vorhang des Tempels mit dem Opferblut von Böcken und Stieren zu der Stelle tritt, wo das Symbol der Anwesenheit Gottes (die *kapporet*) steht, so trägt Jesus Christus sein stellvertretend vergossenes Blut durch den Vorhang seines Menschseins hindurch zum Vater; und dies nicht nur im Sinne eines jährlich wiederholten Symbols, sondern wirklich ein für allemal. Seit der Erhöhung des Gekreuzigten zum Vater ist der physische Tod nicht mehr das Tor in die Sheol (Trennung von Gott), sondern Tor des Zugangs zum Vater. Wer im Abendmahl das Blut Christi empfängt, empfängt ungleich mehr als die Israeliten, die von Mose am Sinai mit dem Blut von Tieren besprengt wurden (Ex 24,8). Denn jenes Blut war Symbol für die Hingabe der Besprengten an den Willen Gottes, an die von JHWH gestiftete Tora. Wer hingegen das Blut und den Leib Christi empfängt, gehört wirklich zu dem Leib und dem Blut, das der Gekreuzigte in der Stunde seines Todes durch den zerbrechenden Vorhang seines irdischen Daseins hindurch zum Vater trägt. Ratzinger kommentiert den Vergleich des Hebräerbriefes zwischen Mose-Bund und Christus-Bund, zwischen dem nachexilischen Versöhnungstag und dem Geschehen von Golgotha mit den Worten: «Wenn Jesus, den Kelch darreichend, zu den Jüngern sagt: «Das ist mein Blut des Bundes» [Mk 14,24; Mt 26,27f], dann sind die Sinaiworte [Ex 24,8: «Da nahm Mose das Blut, besprengte damit das Volk und sagte: Das ist das Blut des Bundes, den der Herr auf Grund all dieser Worte mit euch geschlossen hat.»] zu einem ungeheuren Realismus gesteigert, und zugleich erschließt sich eine vorher nicht abzusehende Tiefe. [...] Denn die sakramentale Blutsgemeinschaft, die nun Möglichkeit wird, verbindet die Empfänger mit diesem leibhaftigen Menschen Jesus und so zugleich mit seinem göttlichen Geheimnis.»²⁹

Paulus bezeichnet in 2 Kor 3,6 den Mose-Bund als alten Bund und den Christus-Bund als neuen Bund. Lukas und Paulus lassen Jesus die Worte sprechen: «Das ist der neue Bund in meinem Blute.» (Lk 22,20; 1 Kor 11,25). Und der Hebräerbrief spricht gar von einer veralteten und überlebten Seite des Mose-Bundes (Hebr 8,3), von etwas «Erstem», das Jesus Christus aufgehoben hat, um etwas «Zweites» in Kraft zu setzen (Hebr 10,9). Aber – so erklärt Ratzinger – man würde diese Gegenüberstellung völlig missverstehen, wollte man daraus die Substitution des Mose-Bundes durch den Christus-Bund ableiten. Denn die alle Völker einbeziehende Universalität

des mit dem Namen Abrahams versehenen Bundes charakterisiert zuerst den Mose-Bund und dann den Christus-Bund als Mittel und Werkzeuge zur Realisierung ein und derselben Verheißung. So gesehen wird der Mose-Bund durch den Christus-Bund nicht ersetzt, sondern so ergänzt, dass er doch noch sein Ziel erreichen kann. Weil diese Ergänzung auch eine Überbietung ist, spricht der Hebräerbrief in seinen Vergleichen von überholten Komponenten des Mose-Bundes. Das aber ist etwas ganz anderes als Substitution. Die Tora bleibt, wie oben ausgeführt, authentische bzw. kanonisierte Interpretation des Willens Gottes, den der Johannesprolog als präexistenten Logos beschreibt. Deshalb sind die Juden, die Jesus nicht als den Christus bekennen, zumindest dann in Gemeinschaft mit Christus, dem Fleisch gewordenen Logos, wenn sie dem Mose-Bund durch die Befolgung der Tora treu sind. Durch das Christusereignis wird die Tora zu einem Weg in die Gemeinschaft mit dem Einen, der von sich sagen durfte: «Niemand kommt zum Vater außer durch mich.» (Joh 14,6). Deshalb ist die nach dem Konzil formulierte Aufforderung der Karfreitagsliturgie zum Gebet für Israel³⁰ ungleich besser als die vorkonziliare Fassung³¹ oder die des wieder zugelassenen tridentinischen Ritus³². Denn hier endlich wird vorausgesetzt, dass die Juden nicht trotz, sondern in ihrer Treue zur Tora den Weg zum Vater finden, der aus christlicher Sicht identisch ist mit Jesus Christus.

Papst Benedikt hat der Fassung des wieder zugelassenen tridentinischen Ritus zugestimmt, obwohl auch deren Formulierung an die mittelalterlichen Personifikationen einer Synagoge erinnert, deren Augen verbunden sind³³. Das berechtigte Anliegen dieses fragwürdigen Kompromisses liegt in der These von der auch die Juden einbeziehenden Heilsuniversalität Christi. Papst Benedikt selbst ist kein Anhänger der Substitutionsthese. Im Gegenteil: Er sieht mit der universalen Heilsnotwendigkeit Christi auch die Heilsuniversalität Israels verbunden – und dies nicht nur deshalb, weil der Christus-Bund den Mose-Bund geschichtlich gesehen voraussetzt. Deziert widerspricht Ratzinger den protestantischen Theologen³⁴, die der Tora nach dem Christusereignis nur noch die negative Funktion eines Spiegels zuschreiben, in dem jeder Mensch erkennen soll, dass er nichts hat, womit er sich vor Gott rechtfertigen kann. Nein, die Tora bleibt auch nach dem Christusereignis die Art und Weise, in der das Geschenk des Erlösers angenommen wird. Das Rechtfertigungsgeschehen ist kein einseitiges Handeln Gottes am Sünder, sondern ein Bundesgeschehen. Christus hat die Tora verändert. Aber das – so betont Ratzinger – bedeutet nicht, dass er sie relativiert, diminuiert oder gar ersetzt hat. Er hat die Tora nicht aufgeteilt in universal brauchbare moralische Prinzipien auf der einen und rituelle oder juristische Observanzen auf der anderen Seite. Er hat die in den Schriften Israels niedergelegten Interpretationen der Tora ausschließlich nach dem einen Kriterium beurteilt, ob sie aus dem Willen dessen zu leben lehren, den

er auf Grund seiner singulären Sohnesbeziehung «Abba» nannte³⁵. Der Glaube an die Rechtfertigung wäre ein unsichtbarer, heilsindividualistisch und privatistisch pervertierter Glaube, wenn er nicht ebenso wie der Glaube Israels alle Lebensbereiche durchdringen und sich so verleiblichen würde. Ratzinger verweist in seinen Beiträgen zur Theologie der Eucharistie auf die Tatsache, dass die Empfänger der Selbstversenkung Christi sich das Gericht essen und trinken, wenn sie die Selbstversenkung Christi nicht mitvollziehen³⁶. Die Eucharistiefeier ist nicht nur Opfer Christi, sondern wesentlich auch Opfer der Kirche; sie ist ein Bundesgeschehen, weil die Empfänger zugleich Geber dessen sind, was sie empfangen.

5. Gegen die substitutive Bestimmung des Verhältnisses der Kirche zu Israel

Wie Ratzinger die Unterscheidung zwischen Mose-Bund und Christus-Bund mit dem Hinweis relativiert³⁷, dass beide Bünde der an Abraham ergangenen Verheißung dienen, so stellt er die Unterscheidung zwischen dem «Gottesvolk Israel» und dem «neuen Gottesvolk» (Kirche) in die eschatologische Perspektive der Ölbaum-Metapher des Römerbriefes. In seiner Interpretation bildet Israel die Wurzel und den Stamm des Ölbaums. Aber durch den Juden Jesus wird der Baum Israel zum Leib des Erlösers, in den auch die anderen Völker – verglichen mit aufgepfropften Zweigen – Einlass finden und von dem sich die Israeliten, die Jesus nicht als den Christus bekennen, trennen (Trennung der Synagoge von der Kirche). Sie werden «herausgebrochen» – dies aber in der Hoffnung, dass sie eifersüchtig werden auf die Juden, die schon zum Leib Christi gehören und sich dann ihrerseits einfügen lassen (Röm 11,23f). Paulus ist gewiss: «Die Verstockung ist teilweise über Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingetreten ist; dann wird auch ganz Israel das Heil erlangen» (Röm 11,25f).

Ratzinger hat seine erstmals 1969 veröffentlichten Beiträge zur Ekklesiologie mit dem Titel «Das neue Volk Gottes» versehen³⁸. Er gehörte auch zu den Theologen, die während des Zweiten Vatikanischen Konzils die Aufnahme des «Volk-Gottes-Begriffs» in die Konstitution über die Kirche befürwortet haben. Dies geschah unter Absehung von allen vorausliegenden Verlautbarungen des römischen Lehramtes. Man wollte mit der Bezeichnung der Kirche als Volk Gottes erklären, dass die Kirche nicht nur schon erlöst und also mystischer Leib Christi, sondern zugleich auch die pilgernde Gemeinschaft suchender Sünder ist. Weil die nachkonziliare Theologie diesen Aspekt mit politischen Konnotationen angereichert und horizontalistisch vereinseitigt hat, bezeichnet der Kardinalpräfekt Ratzinger die Kirche in verschiedenen Klarstellungen der Glaubenskongregation als «Volk Gottes vom Leib Christi her»³⁹.

Problematischer aber als die durchaus biblische Bezeichnung der Kirche als «Volk Gottes»⁴⁰ ist die Anwendung des Attributes «neu» z.B. in LG 9, wo die Kirche als «das *neue* Volk Gottes» Israel als dem «*alten* Volk Gottes» gegenübergestellt wird. Während die Schriften des AT und des NT von einem alten und einem neuen *Bund* sprechen, findet sich die Gegenüberstellung von altem und neuem *Volk Gottes* nirgendwo. Auch das NT kennt die Bezeichnung der Kirche als «*neues* Volk Gottes» nicht. Diese Ausdrucksweise geht zurück auf den Barnabasbrief (5,7; 7,5). Dort aber hat sie eine ausgesprochen antijüdische Funktion. Wolfhart Pannenberg bemerkt: «Nach Barnabas haben die Juden den ihnen durch Mose angebotenen Bund nicht angenommen, wie aus der Herstellung des goldenen Kalbes geschlossen wird. Sie sind daher nach dem Urteil des Barnabasbriefes nie wirklich Gottesvolk gewesen; erst die Kirche wurde zu dem im Alten Testament verheißenen Gottesvolk (Barn 14,1ff). Diese Vorstellung wurde mit Melito von Sardes und Hippolyt von Rom gemildert zu der Auffassung einer heilsgeschichtlichen Ablösung Israels als Gottesvolk durch die Kirche in ihrer Eigenschaft als «neues» Gottesvolk. Doch auch mit dieser bis in die jüngste Zeit wirksam gebliebenen Substitutionsthese ist das Urteil verbunden, dass das jüdische Gottesvolk gegenwärtig nicht mehr als Gottesvolk zu betrachten ist.»⁴¹

Dass Ratzinger mit dem Buchtitel «Das *neue* Volk Gottes» nicht die im Barnabasbrief vertretene Substitutionsthese verbindet, wird besonders an den Stellen seiner Aufsätze deutlich, wo er auf Röm 11 rekurriert⁴². In diesem bedeutenden Kapitel stellt Paulus gleich zu Anfang die Frage, ob die Ablehnung des Bekenntnisses zu Jesus Christus von Seiten der Mehrheit des jüdischen Volkes die Verstoßung Israels zur Folge habe (Röm 11,1). Paulus beeilt sich zu versichern, dass er die Frage nur gestellt habe, um in gleichem Atemzug mit «Nein!» zu antworten. Und er warnt die Zweige, die dem Ölbaum erst neuerdings aufgepfropft wurden: Wie könnt ihr euch eurer Zugehörigkeit zum Volk Gottes sicher sein, wenn ihr bezweifelt, dass Gott die Erwählung Israels trotz der besagten Verweigerung aufrecht erhält? «Unbereubar» – so schreibt Paulus in Röm 11,29 – «sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes.»

Unter dem Titel «Das Erbe Abrahams» hat Kardinal Ratzinger zur Jahrtausendwende eine Art Manifest seiner Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum verfasst. Darin heißt es: «Es ist offensichtlich, dass der Dialog von uns Christen mit den Juden auf einer anderen Ebene stattfindet als der mit den anderen Religionen. Denn der in der Bibel der Juden, dem Alten Testament der Christen, bezeugte Glaube ist für uns nicht eine andere Religion, sondern das Fundament unseres Glaubens.»⁴³ Ratzinger beschreibt «eine neue Vision der Beziehung zwischen Kirche und Israel» und betont, dass diese Vision beginnen muss «mit einem Gebet an unseren Gott [...], dass er vor allem uns Christen eine größere Hochschätzung und Liebe

zu diesem Volk, den Israeliten, gebe, welche «die Sohnschaft haben, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, das Gesetz, den Gottesdienst, die Verheißungen, die Väter, von denen Christus dem Fleische nach stammt [...], und das nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch gegenwärtig, «denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt» (Röm 11,29)»⁴⁴

ANMERKUNGEN

¹ J. RATZINGER, *Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund*, Bad Tölz 2005. – Im Folgenden zitiert unter dem Kürzel VRB.

² Vgl. dazu die Dokumentation: *Die Friedensgebete von Assisi*, eingel. v. F. König, komm. v. H. Waldenfels, Freiburg 1987.

³ JOHANNES PAUL II., *Ansprache beim Besuch der Großen Synagoge in Rom am 13. April 1986*, in: R. RENDTORFF – H. H. HENRIX, *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985*, Paderborn-München 1988, 106-111; 109.

⁴ VRB 43.

⁵ J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I. *Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg 2007, 177.

⁶ VRB 22 mit Bezug auf § 528 des *Katechismus der Katholischen Kirche*.

⁷ VRB 25.

⁸ «Die Weltreligionen können zum Stern werden, der die Menschen auf den Weg bringt, sie auf die Suche nach dem Königtum Gottes führt. Der Stern der Religionen zeigt auf Jerusalem, er erlischt und geht neu auf im Wort Gottes, in der Heiligen Schrift Israels. Das darin verwahrte Gotteswort erweist sich als der wahre Stern, ohne den und an dem vorbei das Ziel nicht zu finden ist.» (VRB 23).

⁹ In Ratzingers Denken schlechthin zentral ist der Stellvertretungscharakter der Erwählung. Vgl. J. RATZINGER, *Die christliche Brüderlichkeit*, München 2006, 75-142; DERS., *Glaube, Wahrheit, Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 2003, 117-124.

¹⁰ Vgl. J. HABERMAS/J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, hg. v. F. Schuller, Freiburg 2005, bes. 45-48.

¹¹ Einschränkend bemerkt J. RATZINGER: «Auch wenn die letzte abscheuliche Erfahrung der Shoah im Namen einer antichristlichen Ideologie erfolgte, welche den christlichen Glauben in seiner abrahamitischen Wurzel treffen wollte, im Volk Israel, kann man nicht leugnen, dass sich ein gewisser ungenügender Widerstand von christlicher Seite gegen diese Grausamkeiten aus dem anti-jüdischen Erbe erklärt, das in der Seele nicht weniger Christen da war.» (*Das Erbe Abrahams*, in: DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 235-238; 237)

¹² BENEDIKT XVI., *Wo war Gott? Die Rede in Auschwitz*. Mit Beiträgen von E. Wiesel, W. Bartoszewski, J. B. Metz, Freiburg 2006, 15. – Jan-Heiner TÜCK bemerkt zu dem zitierten Passus: «Mit den Juden, den geschichtlichen Trägern des Ein-Gott-Glaubens und des Dekalogs, den Zeugen des Bundes, sollte Gott selbst ermordet werden, auf dass sich die gottlose Herrschaft der nazistischen Ideologie ohne Schranken etablieren könne. Die theologische Absage an den Antisemitismus konnte gar nicht schärfer artikuliert werden. Benedikt XVI. schrieb dadurch auf seine Weise die Tradition seines Vorgängers Pius XI. fort, der am 6. September 1938 in einer Ansprache gesagt hat: «Der Antisemitismus ist unannehmbar. In geistigem Sinn sind wir alle Semiten.» Dies scheint denjenigen entgangen zu sein, die vom Papst in der üblichen und durchaus abgenutzten Sprache der Politik eine Absage an den Antisemitismus erwartet hatten und anschließend ihre Enttäuschung

bekundeten.» («Warum hast du geschwiegen?» *Der deutsche Papst in Auschwitz*, in: IKaZ 35 [2006] 615-622; 620).

¹³ J.-M. LUSTIGER, *Gotteswahl. Gespräche mit Jean-Louis Missika und Dominique Wolton*, aus dem Frz. übers. v. T. Schmidt, München 1992, 86. – Lustiger grenzt den Zeitraum vom 18. bis zum 20. Jahrhundert als den eines ideologischen Antisemitismus von der gesamten Geschichte bis dahin ab und schreibt: «Ich behaupte nicht, dass es vorher keine antisemitischen Tendenzen gab, angefangen von den Beschuldigungen des Ritualmords und der Hostienschändung über die Ausgrenzungen, die ständigen Verbote und die Vertreibungen, bis hin zur Rückeroberung Spaniens, zu den Zwangstaufen und zu den Marranen. Aber im 1. Jahrtausend hat das gesamte christliche Europa das Erbe Israels für sich in Anspruch genommen; ja, es wachte mit neiderfühltem Stolz darüber; die christlichen Generationen haben den Juden vorgeworfen, ihre Väter und Propheten verraten zu haben, aber sie haben nie die Biblische Geschichte von Gottes Bund mit Israel in Zweifel gezogen. Man verfälscht die abendländische Geschichte, wenn man die moderne ideologische Radikalisierung eines atheistischen und politischen Antisemitismus auf eine religiöse Vergangenheit projiziert, in der Christen und Juden dasselbe Erbe verehrten. Mit dem Antijudaismus allein lassen sich die Konzentrationslager nicht erklären.» (*Gotteswahl*, 92).

¹⁴ J. Ratzinger erklärt den Sachverhalt wie folgt: «Die Wiederentdeckung der paulinischen Theologie in der Reformation hat gerade diesen Akzent mit besonderem Nachdruck hervorgekehrt: nicht Werke, sondern Glaube, nicht Leistung des Menschen, sondern freie Verfügung der Güte Gottes. Sie hat daher auch mit Nachdruck unterstrichen, dass es sich nicht um ‚Bund‘, sondern um ‚Testament‘, um eine reine Setzung Gottes handelt. Das Stichwort von der Alleinwirksamkeit Gottes, überhaupt die *solus*-Worte (*solus Deus, solus Christus*) sind in diesem Kontext zu verstehen.» (VRB 69).

¹⁵ Vgl. VRB 14.

¹⁶ Wörtlich bemerkt Adolf von Harnack: «Denkt man mit Paulus und Marcion den Gegensatz zwischen ‚der Gerechtigkeit aus dem Glauben‘ und ‚der Gerechtigkeit aus den Werken‘ scharf durch und überzeugt sich zugleich von dem Unzureichenden der Mittel, mit denen Paulus das *kanonische* Ansehen des AT festhalten zu können geglaubt hat, so vermag kein konsequentes Denken die Geltung des AT als kanonischer Urkunde in der christlichen Kirche zu ertragen.» (*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Repr. Nachdruck der zweiten Aufl. von 1924, Darmstadt 1996, 216). Was Paulus aus biographischen Gründen kaum möglich war, hätte – so Harnack weiter – Luther gut zu Gesicht gestanden. Denn: «Welch eine Entlastung der Christenheit und ihrer Lehre wäre es gewesen, wenn Luther diesen Schritt getan hätte!» Gehörte etwa – so fragt Harnack rhetorisch – mehr christlicher Freimut zur gänzlichen Lösung vom AT «als zu dem Schritt, den er in der Schrift *De captivitate babilonica* gegenüber den Sakramenten unternommen hat [...]?» (Ebd. 219).

¹⁷ VRB 33f.

¹⁸ Vgl. VRB 26-32.

¹⁹ VRB 36.

²⁰ VRB 72.

²¹ J. NEUSNER, *Die Wiederaufnahme des religiösen Streitgesprächs auf der Suche nach theologischer Wahrheit*, in: IKaZ 36 (2007) 293-299; 295.

²² Ebd. 297.

²³ Vgl. J. NEUSNER, *Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, aus dem Amerik. übers. v. K. Miedler u. E. Heinemann, Freiburg 2007, 34-53; J. RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Bd. I. *Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg 2007, 93-160. – Dazu in Gestalt eines Kommentars: J.-H. TÜCK, *Jesus – das Wort Gottes in Person. Zum Disput zwischen Joseph Ratzinger und Jacob Neusner*, in: H. HOPING/M. SCHULZ (Hgg.), *Jesus und der Papst. Systematische Reflexionen zum Jesus-Buch des Papstes*, Freiburg 2007, 48-59.

²⁴ VRB 36f.

²⁵ Vgl. J. RATZINGER, *Der Gott Jesu Christi, Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*, München 1976.

²⁶ Ratzinger verweist in seinem Oeuvre mehrfach auf: P. KUHN, *Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen* (StANT 17), München 1968.

²⁷ VRB 56.

²⁸ VRB 24.

²⁹ VRB 62.

³⁰ «Lasst uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat. Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.»

³¹ «Lasst uns auch für die verblendeten Juden beten, dass Gott unser Herr die Decke von ihren Herzen nehme, damit sie Jesus Christus, unseren Herrn, erkennen.»

³² «Lasset uns beten für die Juden, dass unser Gott und Herr ihre Herzen erleuchte, damit sie erkennen Jesus Christus als den Heiland aller Menschen.»

³³ Die von den Verteidigern «der alten Fassung» angeführten Stellen des Römerbriefes tragen nicht. Denn Paulus schildert das, was er die Blindheit Israels nennt (Röm 11,25) als ein Handeln Gottes an Israel, als einen im Heilsplan vorgesehenen Zustand, der auf Gott selbst zurückgeht (Röm 11,7f) und der deshalb nicht für immer andauert, sondern nur so lange, bis die Heidenvölker Christus inkorporiert sind. Die Erwählung Israels hört auch im Zustand der Blindheit nicht auf. Und Paulus ist sicher, dass wenn schon die anderen Völker, dann mit Sicherheit auch ganz Israel gerettet wird

³⁴ Vgl. E. GRÄSSER, *Der Alte Bund im Neuen. Exegetische Studien zur Israelfrage im Neuen Testament* (WUNT 35), Tübingen 1960; DERS., *Der ruhmlose Abraham (Röm 4,2). Nachdenkliches zu Gesetz und Sünde bei Paulus*, in: M. TROWITZSCH (Hg.), *Paulus, Apostel Jesu Christi* (FS G. Klein), Tübingen 1998; H. HÜBNER, *Das Gesetz bei Paulus. Ein Beitrag zum Werden der paulinischen Theologie*, Göttingen 1978; G. KLEIN, *Gesetz III. Neues Testament*, in: TRE XIII (1984) 58-75.

³⁵ «Der Glaube Israels war auf Universalität ausgerichtet; da er dem einen Gott aller Menschen zugewandt ist, trug er auch die Verheißung in sich, Glaube aller Völker zu werden. Aber das Gesetz, in dem er sich ausdrückte, war partikulär, ganz konkret auf Israel und seine Geschichte bezogen; es konnte in dieser Form nicht universalisiert werden, Im Schnittpunkt dieser Paradoxie steht Jesus von Nazareth, der selbst als Jude ganz im Gesetz lebte, aber sich zugleich als Mittler der Universalität von Gott her wusste. Diese Vermittlung konnte nicht durch politisches Kalkül oder durch philosophische Interpretation erfolgen. In beiden Fällen hätte der Mensch sich über Gottes Wort gestellt und es nach seinen eigenen Maßstäben umgeformt. [...] Jesus hat vielmehr seine Öffnung des Gesetzes ganz theologisch vollzogen, in dem Bewusstsein und mit dem Anspruch, dabei in innerster Einheit mit Gott, dem Vater, als der Sohn zu handeln, in der Autorität Gottes selbst.» (VRB 35f).

³⁶ Vgl. J. RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978.

³⁷ Einerseits wendet sich Ratzinger dezidiert gegen die im deutschen Sprachraum u. a. von Friedrich-Wilhelm Marquardt und Erich Zenger vertretene These von der Integration der Christen in den Mose-Bund. Andererseits überschreibt er seine gesammelten Beiträge zum jüdisch-christlichen Dialog mit dem Titel «Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund». Mit dem «Einen Bund» meint er den an Abraham ergangenen Verheißungsbund.

³⁸ J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969. Unveränderte Neuauflagen unter demselben Titel von 1984 bis 2002.

³⁹ Dazu: K.-H. MENKE, *Die christologisch begründete Einzigkeit der sichtbaren Kirche. Vier Dokumente, in denen Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. das Konzil interpretiert*, in: ThGl 98 (2008) 242-261.

⁴⁰ 1 Petr 2,9f: «Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein zu eigen erworbenes Volk, auf dass ihr die Großtaten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis berufen hat in sein wunderbares Licht. Die einst Nichtvolk waren, sind nun Gottesvolk; die kein Erbarmen fanden, haben nun Erbarmen gefunden.» – Trotz dieser und anderer Belege des NT für die Anwendung des Titels «Volk Gottes» auf die Kirche empfiehlt ERICH ZENGER (Israel und Kirche im einen Gottesbund? Auf der Suche nach einer für beide akzeptablen Verhältnisbestimmung, in: KuI 6 [1991] 100-114; 107) eine strikte Reservierung dieses Titels für Israel.



⁴¹ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. III, Göttingen 1993, 509f.

⁴² Vgl. J. RATZINGER, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 82.333f.; DERS., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 174-177; DERS., *Eschatologie – Tod und ewiges Leben* (Kleine Katholische Dogmatik IX), Regensburg 1977, 165; VRB 29f.

⁴³ Das Erbe Abrahams, in: DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 235-238; 237f.

⁴⁴ Ebd. 237.





MICHAEL SCHULZ · BONN

DAS ZWEITE VATIKANISCHE KONZIL IN DER EINSCHÄTZUNG DER PIUS-BRUDERSCHAFT

Doktrinelles Fragen anzugehen – das sei nach dem Brief von Papst Benedikt XVI., den dieser am 11. März 2009 «in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe» an den Weltepiskopat versandte, die dringlichste Aufgabe, um den Status der Pius-Bruderschaft zu bestimmen. Die Aufhebung der Exkommunikation habe disziplinäre Gründe gehabt, die ausschließlich die vier am 30. Juni 1988 unerlaubt, aber gültig geweihten Bischöfe betrafen. Beide Ebenen – die disziplinäre und doktrinelles – seien zu unterscheiden¹.

Zu den doktrinellen Fragen gehöre par excellence «die Annahme des II. Vatikanischen Konzils und des nachkonziliaren Lehramts der Päpste». Der Papst unterstreicht fast lakonisch: «Man kann die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren – das muss der Bruderschaft ganz klar sein.» Dass die Offenbarung selbst über eine «Defrost-Funktion» verfügt, hat der junge Fundamentaltheologe Joseph Ratzinger durch seine Bonaventura-Studien herausgearbeitet: Als Kommunikationsgeschehen existiert die Offenbarung nur dann, wenn die kirchliche Antwort des Glaubens und dessen Überlieferung gelingen, zu der das Lehramt mit seinen Konzilsentscheidungen wesentlich gehört². Wer das Gelingen von Glaubensantwort und Überlieferung durch das Zweite Vatikanum ganz oder teilweise in Frage stellt, der löst den christlichen Glauben an den Gott der Offenbarung auf. Ebenso wenig kann der Offenbarung das Potenzial abgesprochen werden, sich in den Kategorien der Moderne kritisch darstellen zu können. Lefebvres Befürchtung, das Zweite Vatikanum importiere die Französische Revolution in die Kirche³, hat nur darin einen Anhaltspunkt, dass in der Tat kritische Auseinandersetzungen mit der geistesgeschichtlichen Weichenstellung dieser Revolution, mit anderen Veränderungen des Industrie- und Technikzeitalters sowie mit Philosophien und gesellschaftlichen Weltanschauungen der Gegenwart gesamt kirchlich zu leisten waren. Bei allen Einzelfragen muss

Michael Schulz, Dr. theol. geb. 1960, Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

man sich diese formalen und materialen Aspekte des Offenbarungs- und Überlieferungsgeschehens vor Augen halten.

Die folgenden Überlegungen bemühen sich um eine Bestimmung des theologischen Abstands zwischen Pius-Bruderschaft und dem Zweiten Vatikanum. Sie orientieren sich an dem mehrmals überarbeiteten Vortrag von Franz Schmidberger *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*⁴. Schmidberger ist seit 2006 Distriktoberer der Pius-Bruderschaft für Deutschland und eines ihrer Gründungsmitglieder.

1. Problemanzeige Kirche: Subsistenz und Episkopalität

«Wir sind stets willens und fest entschlossen, katholisch zu bleiben und alle unsere Kräfte in den Dienst der Kirche Unseres Herrn Jesus Christus zu stellen, die die römisch-katholische Kirche ist. ... Wir glauben fest an den Primat Petri und an seine Vorrechte. Und darum leiden wir sehr unter der gegenwärtigen Situation.»

Diese Erklärung findet sich in dem Schreiben vom 15. Dezember 2008, das der Generaloberer der Pius-Bruderschaft, Bischof Bernhard Fellay, an Kardinal Dario Castrillón Hoyos richtete, an den Präsidenten der Päpstlichen Kommission *Ecclesia Dei*, die seit 1988 für den Kontakt mit Anhängern des schismatischen Erzbischofs Lefebvre verantwortlich war. Zusammen mit den anderen drei Bischöfen bittet Fellay um die Aufhebung der Exkommunikation. Weil er in seinem Brief dafür das entscheidende Motiv angibt – die Bereitschaft, sich in den Dienst der Kirche zu stellen, und dem Papst gehorsam zu sein – wird diese Briefpassage in dem Dekret vom 21. Januar 2009 zitiert, mit dem der Präfekt der Kongregation für die Bischöfe, Kardinal Giovanni Battista Re, im Namen von Papst Benedikt XVI. die am 1. Juli 1988 ausdrücklich erklärte Exkommunikation aufhebt⁵.

Die Formulierung der Willensbekundung enthält ein erstes Thema, das die Position der Bruderschaft zu den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils betrifft: das «est», das der Autor zwischen die Termini «Kirche Unseres Herrn Jesus Christus» und «die römisch-katholische Kirche» setzt, aber in *Lumen Gentium* 8 dem «subsistit in» wich. Die Kirche Jesu Christi «subsistit in Ecclesia catholica».

Franz Schmidberger behauptet, diese Formulierung bringe in häretischer Weise zum Ausdruck, dass «die Kirche Gottes rein wesensmäßig, gedanklich getrennt werden kann von der katholischen Kirche» und beide Größen lediglich «in akzidentieller Weise» verbunden sind. Die Schlussfolgerung liegt auf der Hand: «also zufällig» würden nach der Lehre des Konzils die Kirche des Herrn und die katholische Kirche «zusammenfallen» (12). Die ekklesiologische Aussage von LG 8 anhand des «subsistit in» klassifiziert Schmidberger darum als eine der «Zeitbomben», die früher oder später «zur

Zündung» kommen und «eine geistige Katastrophe nicht nur in der Kirche, sondern im ganzen Menschengeschlecht» anrichten (11).

Dieser Interpretation ist entgegenzuhalten: Das Konzil lehrt keine zufällige, akzidentelle Übereinstimmung zwischen der Kirche Christi und der katholischen Kirche; es benutzt auch die Ausdrucksweise des «est»⁶. Man kann einräumen, dass schon während des Konzils die Mehrdeutigkeit des gewählten Terminus «subsistere» zur Sprache kam. Über die Semantik des Verbs entscheidet aber der Kontext⁷. Dieser ist in LG 8 von christologischer Natur. Von der Christologie wird die Brücke zur Ekklesiologie geschlagen. Der hermeneutische Bezug auf die Annahme der menschlichen Natur durch den ungeschaffenen Logos soll zwei ekklesiologische Einsichten verständlich machen: (1) dass in Analogie zum inkarnierten Logos auch in der Kirche eine Einheit von göttlichem und menschlichem Element gegeben ist; (2) dass Christi Geist durch die Kirche wirkt in Analogie zum Logos, der durch die angenommene menschliche Natur das Heil der Menschen verwirklicht. Die christologische Analogie dient in beiden ekklesiologischen Adaptionen zur Erklärung der Einheit von Verschiedenem. Nach dieser Vorgabe ist auch das «subsistere» zu deuten. Die christologische Subsistenztheorie verwendet den Terminus «Subsistenz», um das *unum esse Christi* verständlich zu machen. (Der Begriff hat eine henotische Funktion.) Der menschengewordene Sohn ist ein Sein (eine Wirklichkeit), weil der Logos dadurch, dass er menschliche Natur annimmt, diese zugleich subsistieren lässt (und personalisiert). Würde der Logos zu einer schon subsistierenden (realen) menschlichen Natur hinzutreten, könnte die Einheit Christi (durch die hypostatische Union) nicht mehr metaphysisch begründet werden. So aber inexistent die menschliche Natur im Logos (Enhypostasie), für sich ist sie inexistent (anhypostatisch). Deshalb ist Jesus die menschliche Präsenz und Selbstmitteilung des göttlichen Logos. Die ekklesiologische Verwendung des Subsistenzbegriffs muss vom Kontext in LG 8 her diesem christologischen Muster folgen. Daher ist zu sagen: So wie sich der Logos in der menschlichen Natur mitteilt und diese dadurch konkret wirklich sein – subsistieren – lässt, so ist in Analogie dazu auch die Kirche Christi in der katholischen Kirche präsent und wirklich; *durch* die Kirche Christi ist, existiert, subsistiert die katholische Kirche. Wenn also der Ausdruck «subsistere» die Einheit der Kirche Christi mit der katholischen nach der Analogie der hypostatischen Union und der Einheit von Logos und menschlicher Natur herausstellt, dann kann man diese Einheit nicht ernsthaft als eine zufällige oder akzidentelle disqualifizieren.

Eine gegenläufige Interpretation bietet Eberhard Jüngel. Er bezieht sich auf die Trinitätstheologie und ihren Subsistenzbegriff, der nicht (henotisch) die Einheit Christi, sondern (diakritisch) die Vielheit – die Differenz der Personen – zum Ausdruck bringt. Katholisches, orthodoxes und evange-



liches Kirchesein sei danach als jeweils eine Subsistenzweise der einen Kirche zu verstehen – in Analogie zu den drei göttlichen Personen, die jeweils eine distinkte Subsistenzweise des einen göttlichen Wesens sind⁸.

Von Teuffenbach hat nachgewiesen, dass der wegen seiner Konservativität angefeindete Jesuit Sebastian Tromp maßgeblich für die textliche Einfügung des «subsistit in» verantwortlich war; es waren nicht, wie stets vermutet, Vertreter einer liberalen Ekklesiologie. Demnach präzisiert das «subsistit in» das «est» und weicht es nicht auf⁹. Andererseits eröffnet die christologische Bedeutung des Ausdrucks «Subsistenz» die Möglichkeit, auch von kirchlichen Heilmitteln außerhalb der katholischen Kirche zu sprechen: Die Heilsexklusivität Christi und der katholischen Kirche ist inklusiv – sie lässt an ihrer Fülle teilhaben¹⁰.

Eine polemische Bemerkung: Ungewollt spielt Schmidbergers Bildwort von den «Wunden der Kirche» (27) auf Antonio Rosminis Schrift «Die fünf Wunden der heiligen Kirche» an, die der italienische Priester und Philosoph 1832/33 verfasste. Während die von Rosmini benannten *cinque piaghe della santa chiesa* ihn als Vordenker des Zweiten Vatikanums auszeichnen, fällt Schmidbergers Diagnose zusammen mit der Kritik desselben Konzils. Als zweite Wunde der Kirche nennt Rosmini die mangelnde Bildung des Klerus¹¹. Zu dieser Bildung muss zuerst die Fähigkeit gehören, die Konzilstexte exakt zu lesen.

Als dritte Wunde bezeichnet Rosmini die Beziehungslosigkeit der Bischöfe untereinander. Das Zweite Vatikanum geht auf diese Schwierigkeit ein. Mit der Einrichtung der Bischofskonferenzen, die das Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe *Christus Dominus* für die ganze Kirche anregt (CD 37f), wurde eine Form gefunden, die Isolation der Bischöfe zu überwinden. Die Bischofskonferenzen dienen der kollegialen Ausübung bischöflicher Aufgaben. Geradezu epochale Bedeutung gewannen die Bischofskonferenzen Lateinamerikas und der Karibik in Medellín 1968 und Puebla 1979 (CELAM). Die gesamtkirchlich rezipierte *Option für die Armen* wurde formuliert.

In dieser Forcierung der bischöflichen Kollegialität und der Rede von einer doppelten – episkopalen und primatialen – Autorität in der Kirche erkennt Schmidberger jedoch eine weitere Wunde der Kirche: einen Anschlag auf die «päpstliche Monarchie» (26).

Aus der breiten Diskussion über das rechte Verständnis des Infallibilitätsdogmas ergab sich aber, dass es nicht das göttliche Recht des Bischofskollegiums und dessen Leitungsfunktion aufhebt; ebenso wenig degradiert es die Bischöfe zu bloßen Lautsprechern des Papstes¹². Das Zweite Vatikanum untergräbt deshalb nicht die Autorität des Papstes, wenn es die unvollständig gebliebenen Aussagen des Ersten Vatikanums zum Petrusdienst durch Ausführungen zum Bischofskollegium ergänzt. Die «Debatte der Kardinäle» (Joseph Ratzinger und Walter Kasper 1999–2001) über das Verhältnis von

Universal- und Lokal- bzw. Ortskirche belegt nochmals die Komplexität der Frage¹³. Zu einer nationalstaatlichen Aufsplitterung der Kirche ist es durch die Einrichtung der Bischofskonferenzen nicht gekommen. Sie sind außerdem in ihren Kompetenzen begrenzt, um nicht die Zuständigkeit der Diözesanbischöfe einzuschränken¹⁴.

Die Bruderschaft Lefebvres wird ihren monarchistischen Papalismus, dem sie durch ihren doktrinen Ungehorsam selbst nicht entspricht, überwinden und der episkopalen Realität der Kirche positiv entgegenkommen müssen. Dazu ist wiederum eine unvoreingenommene Lektüre von LG erforderlich.

2. Problemanzeige Ökumene: Konfessionen als Religionen

Eine weitere Wunde klafft nach Einschätzung Schmidbergers in der Kirche durch das Dekret über den Ökumenismus (*Unitatis redintegratio*) (7-11). Ohne auf die geistesgeschichtlichen Kontexte zu achten, konfrontiert der Distriktober dieses Dekret unmittelbar mit den Sätzen 16-18 aus dem Syllabus von Papst Pius IX. Dadurch soll der Eindruck entstehen, dieses Dekret befördere den vormals verurteilten Indifferentismus und Latitudinarismus (DH 2915-2918) und führe dem Bräutigam Christus in polygamer Manier gleich eine ganze Reihe von Bräuten zu. Als Beleg dient folgender Text: «Ebenso sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu brauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und der Wahrheit herleitet.» (UR 3) Dieser Text stellt aber die Besonderheit der katholischen Kirche heraus – sie ist die eine *sponsa Christi* – weshalb Schmidbergers pluralistische Deutung nicht nachzuvollziehen ist.

Dem Text entnimmt Schmidberger sogar eine religionspluralistische Position, obgleich die Weltreligionen naturgemäß nicht Thema des Ökumenismusdekretes sind. Diese Themenverschiebung leitet Schmidberger durch den konfessionellen Gebrauch des Wortes «Religion» ein; er vermischt diese Semantik mit der von den Weltreligionen. Er behauptet, der zitierte Text spreche den «anderen Religionen» und ihren doktrinen, moralischen und kultischen Systemen eine soteriologische Funktion zu (8f).

Religionspluralistisch wird ebenso UR 4 interpretiert. Der Text erläutert die gesellschaftlich relevante Zusammenarbeit der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Bei Schmidberger wird aus dieser Aufforderung der konziliare Aufruf, «irgendwann zu einem großen Einverständnis unter den verschiedenen Religionen zu gelangen», um dadurch den Fortschritt der Völker voranzubringen (9), was aber die Sendung der Kirche verraten

würde: Sie diene der Vermittlung des übernatürlichen Seelenheils; alles Engagement fürs Soziale bleibe demgegenüber sekundär (9). Dieser soteriologische Dualismus entspricht nicht der Reich-Gottes-Predigt und -Praxis Jesu.

Es ist ersichtlich, dass man wegen eines ungenauen Umgangs mit den Texten sogar dem Zweiten Vatikanum eine religionspluralistische Position unterstellt, die in der Erklärung *Dominus Iesus* vom 6. August 2000 dezidiert zurückgewiesen wurde. Im Kommentar der Pius-Bruderschaft vom 10. März 2009 zu der sie betreffenden «Erklärung der deutschen Bischöfe zum gegenwärtigen Weg der katholischen Kirche» vom 5. März 2009¹⁵ wird die Erklärung *Dominus Iesus* zitiert als Objekt der Kritik deutscher Theologen, «weil darin vom einzigen Heilsweg der Kirche die Rede ist» (6f)¹⁶. Diese Kritik gab es. Aber *Dominus Iesus* argumentiert dennoch inklusivistisch. Für Schmidberger fällt dagegen der Katholizismus mit einem steilen Exklusivismus zusammen: sowohl auf dem Feld der eigentlichen Ökumene als auch hinsichtlich der nichtchristlichen Religionen.

Immerhin bemerkt er noch, dass auch die orthodoxen Kirchen von der katholischen Tradition Kirchen genannt wurden, allerdings «in einem uneigentlichen Sinn», wie er sofort abschwächend hinzufügt (8). Diese Hinzufügung ist falsch. In einer Anmerkung zu dem mit Majuskel geschriebenen Terminus «Ecclesiae» bietet UR 3 eine Liste von Konzilsentscheidungen, die diesen Ausdruck zur ekklesiologischen Klassifizierung der Orthodoxie verwenden. Die Note der Glaubenskongregation vom 30. Juni 2000 über den Ausdruck «Schwesterkirche» erläutert, dass sich die Pluralform «Kirchen» auf die Teil- und Schwesterkirchen bezieht. «Im eigentlichen Sinn» (!) sind damit auch die orthodoxen Kirchen gemeint, da sie «den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben» (Nr. 11,12). Die Pius-Bruderschaft müsste ausgehend von den eindeutigen Zeugnissen der Konzilien seit dem IV. Laterankonzil (1215), die den Ausdruck «Ecclesiae» verwenden, zu einem differenzierten Verständnis von Kirchlichkeit kommen, auch bezüglich des «Kirchentyps» (Walter Kasper), der aus der Reformation hervorgegangen ist.

Stichwortartig sei ergänzt, dass die Bruderschaft die Idee von der Gesamtsubjektivität der Kirche als Volk Gottes mit entsprechender Liturgie (Konzelebration als «Greuel», 28) ablehnt – in der Trennung von Klerus und Volk, zumal beim Gottesdienst, sah Rosmini die erste Wunde der Kirche¹⁷. Nur *conversus ad Dominum* gelinge die Messe als Opfer, versus *populum* gefeiert, verkomme sie zur «Gemeindeversammlung» (28). Woher weiß man das? Dieser pure Glaube an die Zelebrationsrichtung bedarf einer sakramententheologischen Katharsis. Abwegig sei desweiteren die Forderung, dass die Formulierungen des katholischen Glaubens für den ökumenischen Dialog «keinerlei Hindernis bilden» dürfen (UR 11). Es wird sofort unterstellt, dass Modifikationen von Formulierungen die Glaubenswahr-

heiten selbst torpedieren. In der Idee von der «Hierarchie der Wahrheiten» (UR 11) sieht man einen Trick, um ökumenisch Unpassendes unter den Tisch fallen lassen zu können (10f).

Wiederum wird sich die Pius-Bruderschaft mit dem Vorgang der geistgetragenen Selbstvergegenwärtigung der Offenbarung im Verstehenshorizont der Kirche sowie mit den hermeneutischen Konsequenzen dieses Vorgangs auseinandersetzen müssen. Das Einfrieren von Begriffen garantiert nicht die Identität des Glaubens; das Gegenteil ist der Fall. So wurden z.B. zur Identitätssicherung des Glaubens im hellenistischen Kulturraum Dogmen unter Verwendung nichtbiblischer Ausdrücke formuliert (vgl. die Debatte um das *homoousios*).

3. Problemanzeige Religionen: Assisi und absolvierte Gottesmörder

Als weitere Wunde nennt Schmidberger die Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Das Horror-szenario schlechthin stellt das Gebetstreffen von Vertretern der Religionen mit dem Papst in Assisi 1986 dar – die päpstliche Kapitalsünde: Verstoß gegen das Erste Gebot (18).

Wie wenig man die Vertreter anderer Religionen respektiert, verrät die gewählte Sprache: «Mohammedaner» seien «tausendmal schwieriger» zum Glauben zu bekehren, mutmaßt Schmidberger angesichts islamischer Bekenntnisfestigkeit als «Heiden aus dem afrikanischen Busch» (13). Bekanntlich möchten aber Muslime vor allem dann nicht Mohammedaner genannt werden, wenn die Möglichkeit besteht, sie als Anbeter Mohammeds misszuverstehen. Eine abschätzige Kolonialsprache charakterisiert die nichtchristlichen Afrikaner.

Diese gewählte Sprache dient als Ouvertüre für den Nachweis, dass die in *Nostra aetate* gewürdigten Religionen in Wahrheit «Systeme des Widerstands gegen den Heiligen Geist» sind (13).

Ein schon fast hemdsärmeliges Argumentieren bestimmt z.B. die Kritik am Hinduismus und den heiligen Kühen, die nicht getrübt wird durch das Studium hinduistischer Traditionen oder bemerkenswerter Ansätze im Reformhinduismus¹⁸.

Die Aussagen der Fraternität zum Judentum sind bedrückend. Schmidberger bietet die klassische Substitutionsthese¹⁹: Den beim Kreuzestod Jesu zerrissenen Vorhang des Tempels deutet er als Abschaffung des Alten Bundes; an die Stelle Israels tritt die Kirche aller Völker (17). Die Theologie des Paulus vom unaufgekündigten Bund kennt der Distriktobere nicht (Röm 11,29)²⁰. Bis zur Textfassung der «Zeitbomben» von 2007 wiederholt er den schon in der Antike kollektiv verstandenen Vorwurf des Gottesmordes²¹: Die «Juden unserer Tage [sind] nicht nur nicht unsere älteren

Brüder im Glauben, wie der Papst bei seinem Synagogenbesuch in Rom 1986 behauptete; sie sind vielmehr des Gottesmordes mitschuldig, so lange sie sich nicht durch das Bekenntnis der Gottheit Christi und die Taufe von der Schuld ihrer Vorväter distanzieren.» (17) Die religionspolitischen und gesellschaftlichen Konsequenzen dieser Aussagen bestimmen den schrecklichen Leidensweg des auserwählten Volkes. Die Absolution von der Schuld des Gottesmordes durch die Annahme des christlichen Glaubens gehört ins Repertoire einer Judenmission mit der Tendenz zur Judenverfolgung.

Die höchst problematischen Thesen der Bruderschaft zum Judentum stellen faktisch einen Referenzpunkt dar für die fatale Leugnung der 6 Millionen von den Nazis ermordeten Juden durch das Mitglied der Bruderschaft Bischof Williamson. Am 20. Januar 2009 überrascht Schmidberger mit einer Retractatio seiner eigenen Thesen: «Die Aussage, die heutigen Juden trügen die Schuld ihrer Väter, muss auf jene Juden eingeschränkt werden, welche die Tötung Jesu Christi gutheißen. Ob heutige Juden dies tun, entzieht sich meiner Kenntnis.»²² Vom Antisemitismus distanziert sich Schmidberger mit den Worten: «Unser Herr Jesus Christus ist seiner menschlichen Natur nach Jude, seine hochheilige Mutter ist Jüdin, alle Apostel sind Juden. Schon deshalb kann kein aufrechter Christ Antisemit sein.» Schmidbergers hoffentlich nicht nur medial erzwungenes Aggiornamento in Sachen Gottesmord vom Januar 2009 schlägt zurück auf die Textfassung der «Zeitbomben» von 2008. Jetzt dispensiert der Distriktobere die Juden auch in seiner Konzilschelte von der Anklage des Gottesmordes. Der Satz mit dem Gottesmordvorwurf gehört plötzlich nicht mehr zur oberen Hierarchie der piusbrüderlichen Wahrheiten²³. Wird hier ein Irrtum eingestanden oder nur taktiert? Oder haben die großzügige Geste der Aufhebung der Exkommunikation durch Papst Benedikt XVI. und dessen Verurteilung jedes Antijudaismus und Antisemitismus eine erste Einsicht bewirkt?

4. Problemanzeige Religionsfreiheit: Indifferentismus und Personenwürde

Dissens herrscht zwischen der Auffassung der Bruderschaft von der Religionsfreiheit und den Aussagen des Konzils über sie in der Erklärung *Dignitatis humanae*. «Laisierung der Staaten und der Gesellschaft», die Lehre von einem «staatlichen Agnostizismus», die Förderung des irrigen Gewissens und der Unwahrheit sind Stichwörter, die Schmidbergers Reaktion auf diese Erklärung charakterisieren (19). Er rekapituliert damit die *Dubia* von Lefebvre, die dieser der Glaubenskongregation am 22. Mai 1987 vorlegte in der Meinung, eine freimaurerisch-jüdische Gruppe hätte beim Zustandekommen dieser Erklärung die Strippen gezogen²⁴. Der Distriktobere wörtlich: «Die Verwerfung der Religionsfreiheit ist ein machtvoller Schutz für die Seelen, die sonst unablässig der Propaganda der Sekten und den Eroberungsfeld-

zügen der nichtchristlichen Religionen mehr oder weniger schutzlos ausgesetzt sind.» (20). Die Ablehnung der Religionsfreiheit durch die Enzyklika *Quanta cura* (1864) und den Syllabus (1864) fungieren als Autoritätsargumente gegen *Dignitatis humanae*.

In einer Note der Glaubenskongregation vom 24. November 2002 über das Verhalten der Katholiken im politischen Leben²⁵ betont ihr Präfekt Joseph Kardinal Ratzinger, dass die Erklärung der Religionsfreiheit nicht auf der relativistischen These von der Gleichheit und Gleichgültigkeit aller Religionen beruhe, sondern ihr Fundament in der Würde der Person habe. Deshalb widerspreche die «Bekräftigung der Gewissens- und Religionsfreiheit ... nicht der Verurteilung des Indifferentismus und des religiösen Relativismus durch die katholische Lehre» (Nr. 8). In der Anmerkung verweist man eigens auf die Enzyklika *Quanta cura* von Pius IX. Dieser Begründungszusammenhang entgeht Lefebvre; von Schmidberger wird er nicht ernst genommen.

Rosmini bedenkt hingegen die Folgen eines katholischen Staates, dessen Einmischung in kirchliche Angelegenheiten, z.B. bei Bischofsernennungen. Als vierte Wunde bezeichnet er diese mangelnde Freiheit der Kirche²⁶. Außerdem besteht die Gefahr, dass sich die Kirche ihrerseits als politische Größe definiert und Herrschaftsbesitz anstrebt. Der Feudalismus ist nach Rosmini die fünfte Wunde der Kirche²⁷.

Festzuhalten bleibt: Eine in der diskursiven Vernunft gründende demokratische Staatsform muss nicht a priori «gottlos» sein. Denn die Vernunft des Menschen ist nicht zu einer umfassenden Sinnstiftung befähigt. Der Staat ist deshalb gut beraten, wenn er eine Religion fördert, die eine transzendente unbedingte Sinnstiftung des Menschen vernunftgemäß plausibel machen kann – wie das Christentum²⁸.

5. Problemanzeige Welt: Kooperation und Opposition

Die Anpassung an den Zeitgeist erreicht angeblich ihren Höhepunkt in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (21). Die «Verderblichkeit» dieses «Gegen-Syllabus» (24) gründe in seiner kirchlich sanktionierten Fortschrittgläubigkeit. Nicht Kooperation, sondern Opposition gegen die selbstherrliche, erbsündlich entstellte Welt wird angemahnt (23f).

Der Grundoptimismus der Konstitution war immer wieder Gegenstand der Diskussion. Joseph Ratzingers Evaluation der Pastoralkonstitution aus dem Jahr 1975 wird von Schmidberger ins Feld geführt, um für seine Bewertung einen Anhaltspunkt zu haben (24). Der damalige Regensburger Dogmatiker notiert in der Tat, dass man sagen «könnte», GS stelle «eine Art Gegensyllabus» dar²⁹. Aber der Tenor des Beitrags von Ratzinger geht in eine andere Richtung. Im Syllabus erkennt Ratzinger nur einen ersten Ver-

such der Auseinandersetzung mit der Moderne; der Syllabus habe nicht das letzte Wort. Die weiteren Ausführungen Ratzingers resümieren, dass «die wirkliche Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen hat»³⁰. In der mangelhaften Rezeption von GS sieht Ratzinger gerade ein Motiv für das «zunehmende Wachstum integralistischer Gruppierungen»³¹.

Damit ist seit 1975 klar, dass Joseph Ratzinger zufolge in einer konsequenten Rezeption des Konzils der Schlüssel für die Lösung der Probleme liegt, die durch die Existenz der Pius-Bruderschaft angezeigt und dargestellt werden. Zur Lösung der anstehenden doktrinellen Fragen ist die unvoreingenommene Lektüre der Konzilstexte seitens der Pius-Bruderschaft notwendig; vielleicht gelingt sie besser zusammen mit Vertretern der Glaubenskongregation. Dabei wird auch zu entdecken sein, dass das Konzil als Pastoralkonzil dogmatisch gewesen ist und umgekehrt – es also keineswegs, wie jedoch unterstellt wird (6), der Wahrheitsfrage auswich. Gerade deshalb ist es anzuerkennen als authentischer Modus der Selbstvergegenwärtigung Gottes in seiner Selbstmitteilung mittels Wort und Geist.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. diesen Brief auf der Homepage der DBK <http://www.dbk.de/aktuell/meldungen/01857/index.html>

² Vgl. Joseph RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: Karl RAHNER und Joseph RATZINGER, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg i.Br. 1965, 25–69, bes. 35–46.

³ Vgl. Yves CONGAR, *Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche?*, Freiburg i.Br. 1977, 24.

⁴ Franz SCHMIDBERGER, *Die Zeitbomben des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Stuttgart 1989/2007. Neufassung Oktober 2008: <http://www.fspx.info/lehre/schriften/zeitbomben.pdf> In Klammern gesetzte Seitenangaben im Text beziehen sich auf die Fassung von 2007, die in diesem Artikel bevorzugt wird, da sie in Form einer Broschüre auch gedruckt vorliegt und die theologischen Thesen der Bruderschaft vor der Aufhebung der Exkommunikation wiedergibt. Seitengaben mit * beziehen sich auf die Internet-Version von 2008. Vgl. auch «*Es geht ganz zentral um Lehrfragen*» – *Ein Gespräch mit Franz Schmidberger*, in: Herder Korrespondenz 42 (1988) 417–424. Schmidberger rekapituliert und adaptiert mit seinen Thesen die Einschätzungen von Erzbischof Lefebvre. Vgl. dazu Marcel LEFEBVRE, *Ich klage das Konzil an!*, Martigny 1977; ders., *Sie haben ihn entthront. Vom Liberalismus zur Apostasie. Die Tragödie des Konzils*, Stuttgart 1988 und Marcel Lefebvre. *Die Biographie* von Bernard TISSIER DE MALLERAI, Stuttgart 2008. Der Autor wurde von Lefebvre zum Bischof geweiht. Dass diese Biographie auch Apologie ist, versteht sich deshalb von selbst; zum Konzil s. 289–357.

⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20090121_remissione-scomunica_ge.html

⁶ Vgl. z.B. OE 2: «*Sancta et catholica Ecclesia, quae est Corpus Christi Mysticum...*» Vgl. die Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Iesus* vom 6. August 2000 Nr. 16 (Anm. 56 gegen Leonardo Boff). Auch die Erklärung der Glaubenskongregation *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* vom 29. Juni 2007 kann Schmidberger nicht überzeugen

(12*), obwohl in dieser Erklärung nochmals unterstrichen wird, dass der strittige Ausdruck «subsistit in» «die vollständige Identität der Kirche Christi mit der katholischen Kirche besagt» (Frage 3).

⁷ Vgl. dazu die Studie von Alexandra VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002, 85–114.

⁸ Vgl. Eberhard JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in: Michael J. RAINER (Red.), «Dominus Iesus» – Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche?, Münster 2001, 59–78, bes. 60f.

⁹ Vgl. TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in*, 49, 57–84, 392. Karl-Heinz MENKE, *Ein klärender Beitrag zum ökumenischen Dialog. Das berechtigte Anliegen des römischen Dokuments*, in: Jan-Heiner TÜCK (Hg.), *Römisches Monopol? Der Streit um die Einheit der Kirche*, Freiburg i. Br. 2008, 49–66.

¹⁰ Vgl. die Erklärung *Dominus Iesus* Nr. 14 und 16.

¹¹ Vgl. Antonio ROSMINI, *Delle Cinque Piaghe della Santa Chiesa*, Cinisello Balsamo 1997, 139ff.

¹² Vgl. Gerhard Ludwig MÜLLER, *Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie*, Freiburg i. Br. 2005, 620–626.

¹³ Vgl. dazu die Habilitationsschrift von Achim BUCKENMAIER, *Universale Kirche vor Ort. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche*, Regensburg 2009.

¹⁴ Vgl. dazu die Artikel von Erwin GATZ, Hermann POTTMEYER und Winfried AYMANS zum Stichwort *Bischofskonferenz*, in: LThK³ 2 (1994) 496–499.

¹⁵ http://www.dbk.de/imperia/md/content/pressemitteilungen/2009-1/2009-025-anl_2-erklaerung.pdf

¹⁶ http://www.fsspx.info/distrikt/stellungnahmen/offizielle_stellungnahmen.php

¹⁷ ROSMINI, *Piaghe*, 117ff.

¹⁸ Vgl. differenziert Horst BÜRKLE, *Der Mensch auf der Suche nach Gott – die Fragen der Religionen*, Paderborn 1996, 120–142.

¹⁹ Vgl. Martin H. JUNG, *Christen und Juden. Die Geschichte ihrer Beziehungen*, Darmstadt 2008.

²⁰ Vgl. hierzu Franz MUSSNER, *Dieses Geschlecht wird nicht vergehen. Judentum und Kirche*, Freiburg 1991.

²¹ Vgl. dazu JUNG, *Christen und Juden*, 40.

²² http://www.fsspx.info/distrikt/stellungnahmen/offizielle_stellungnahmen.php

²³ «... die Juden unserer Tage [sind] keinesfalls unsere älteren Brüder im Glauben, wie Papst Johannes Paul II. dies bei seinem Synagogenbesuch in Rom 1986 behauptete; [1989–2007: sie sind vielmehr des Gottesmordes mitschuldig. 2008 oder besser ab Januar 2009:] dies trifft allein für die gläubigen Juden des Alten Testaments zu (18*) Die Revision der Substitutionsthese hat man offensichtlich noch vor sich.

²⁴ http://www.fsspx.at/index.php?option=com_content&view=article&id=13&Itemid=14&show=201

²⁵ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_ge.html CONGAR, *Lefebvre*, 25f., erkennt in der Vorstellung vom Komplott Böswilliger (Freimaurer, Juden) eine Übereinstimmung mit der Denkweise der alten «Action française».

²⁶ Im Königreich Bayern erklärt man mit dem Konkordant von 1817 die exklusive Rückkehr zum Katholizismus; zugleich erlangt die staatliche Seite das Nominationsrecht der Bischöfe.

²⁷ Vgl. ROSMINI, *Piaghe*, 319ff.

²⁸ Vgl. dazu Georg ESSEN, *Sinnstiftende Unruhe im System des Rechts*, Göttingen 2004.

²⁹ Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, München 1982, 395–411, hier 398; Erstveröffentlichung 1975, vgl. ebd., 416.

³⁰ RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre*, 400, 404, 408f.

³¹ Ebd., 407.



EDITORIAL

Wer auf Landkarten blickt, sieht sich einer Fülle alter und neuer Grenzziehungen gegenüber. Zusammen genommen spiegeln sie das Bild einer widersprüchlichen Epoche und sich rapide verändernden Welt wieder. Grenzen stellen sich als Ergebnisse teilweise willkürlicher Machtgewinne und problematischer Machtverluste dar. Natürliche Grenzen fielen oder wichen neuen Abtrennungen und wuchsen sich zu bis dahin unbekanntem Staatsgebilden aus. Viele Grenzen – auch die durch Verschiedenheiten von Sprache, Kultur, Religion und politischer Organisation geschaffenen – scheinen etwas *Vorläufiges* an sich zu haben. Und von dem Gefühl der Beständigkeit oder der Sicherheit innerhalb neu entstandener Räume kann mitunter kaum die Rede sein. Lösen sich also bekannte Grenzen in großen, umfassenderen Einheiten auf?

Wer statt auf Landkarten auf den Globus blickt und sich darüber klar wird, dass er zum Zeitgenossen des Raumfahrt-Zeitalters geworden ist, hat das Bild eines Planeten unter Planeten vor Augen, der sich «Erde» nennt, und er findet sich in einem All wieder, dessen räumliche und zeitliche Dynamik bisherige Vorstellungen und Begriffe sprengt. Die der Technik und der technischen Nutzung fasst naturwüchsig verbundene Naturwissenschaft entfaltet Kräfte, welche die Grenzen des Erkennens und seiner technischen Anwendung stetig weiter verschieben: Und das nicht nur auf politischen Feldern. Die immer mehr perfektionierte technische Kommunikation aber lässt alle möglichen «Reservate» verschwinden – das heißt, Stellen, Orte, Verfügungsräume, die nicht der «Vernetzung» unterliegen und die folglich ein weltweit synchrones Agieren erzwingen. Erdumspannende wirtschaftliche Verflechtungen gestatten, soweit es sich ausmachen lässt, keine bloßen «Binnen-Strategien» mehr. Welche Folgen sich daraus ergeben, ist wohl nur von Fall zu Fall zu ermessen. Immerhin lässt sich diese Tatsache selber nur schwer ignorieren.

Grenzen verändern sich, Grenzen werden überschritten. Manche Grenzen, die zu Mauern geworden sind, erzeugen für diejenigen, die ihre Konsequenzen zu ertragen haben, einen Binnen-Druck, der schließlich zum Ausbruch aus politischen Zwangsgebilden führen muss. Solche Akte der Selbstbefreiung suchen und finden Ziele, Orte und Räume, in denen sich Gott Dank Menschen auf eine menschwürdigere Weise von Neuem verankern können.

Grenzen – nicht nur nach Außen, sondern auch nach Innen – verändern sich und das in einem heute teilweise atemberaubenden Tempo. Sie unterliegen dem Gesetz eines Wandels der Vorstellungen, Begriffe und Handlungsweisen. Und so scheint sich hinter einem von Heinrich Böll verwendeten Satz weit mehr zu verbergen als die auf eine bestimmte politische Situation gemünzte Aussage. Böll kommentierte einmal (mit der Missverständlichkeit einer eigenen politischen Aussage konfrontiert) die irritierende und skandalisierende Wirkung eines seiner Bücher mit dem Satz: «Man muss zu weit gehen, um zu wissen, wie weit man gehen kann». Ein

solcher Satz erhebt die Grenzüberschreitung förmlich zum Postulat, weil im anderen Fall eine notwendige Einsicht und womöglich auch eine notwendige Verbesserung bestehender Verhältnisse verhindert würde. Versteht ein Leser den erwähnten Satz Bölls als lediglich auf eine bestimmte politische Situation bezogene Äußerung, so mag sie sich mit der Zeit von selber erledigen. Aber man wende diesen Satz einmal auf die bioethische Debatte um den Embryonenschutz an! Dort gewinnt er eine bestürzende, fast fatale Aktualität.

Denn offensichtlich steht auch eine solche «Maxime» in einem bemerkenswerten Kontext zur experimentellen Praxis bestimmter naturwissenschaftlicher Forschung. Wissenschaft dieser Gattung und Art operiert ja von Hause aus in Grenzbereichen und tut dies stets mehr. Die auf Anwendung ihrer Erkenntnisse gerichtete Forschung bringt Konsequenzen mit sich, die ohne solche Themenstellung und Praxis kaum entstanden wären. Sie führen dann beispielsweise zu der simpel und banal klingenden, aber lebensernsten Frage: «Darf der Mensch alles tun, was ihm zu tun inzwischen wissenschaftlich möglich geworden ist?» Oder ist es ihm nicht sogar *geboten*, das ihm möglich Erscheinende zu realisieren – und das heißt doch wohl: anzuwenden? Auch auf anderen Gebieten entwickeln wissenschaftliche und technische Prozesse einer Dynamik, die immer stärker in das Gefüge von Natur und Gesellschaft (aber auch ihrer geistigen Voraussetzungen) eingreift. Hinter all den von ihm geschaffenen Produkten erscheint das Geschöpf Mensch zuletzt als ein schlecht geratenes Fabrikat, ja, als geradezu obsolet. Ohnehin kann es mit dem, was es inzwischen hervorzubringen weiß, keineswegs Schritt halten. Beispiele zeigen sich auch auf physikalischem Gebiet.

Da geht es sichtlich um weit mehr als um einen fakultativen Diskurs zwischen Fachleuten, seien es nur Philosophen, Theologen, Biologen, Mediziner, Juristen und Politiker. Hier geht es offenbar auch um die Wahrung oder Erweiterung von Grenzen, die verfassten Religionen, Konfessionen und Kirche(n) Kraft ihrer Bekenntnisse gesetzt sind. Hier spielen wohl auch Fragen nach der Existenzform geistlicher Gemeinschaften samt ihrer Geschichte hinein – also um das dogmatisch fixierte Selbstverständnis einer Kirche wie der katholischen, die sich zugleich an das biblische Gebot der «Grenzüberschreitung als Programm» gebunden fühlen muss. Wer als Träger des kirchlichen Lehramts (wenn auch in der Kollegialität des Weltepiskopats) definiert und zu definieren hat, was als Essential und unverzichtbares Credo bekannt, gelehrt und verkündet werden soll und muss (schon weil er den Menschen Klarheit schuldet, statt sie am Ende mit Sophismen zu bedienen), der ist dazu verpflichtet, auch auszudrücken, was dieses Credo eben *nicht* meinen, besagen und verkünden kann. Nach welchen Kriterien also soll etwa die unvermeidliche Auseinandersetzung mit bohrenden Fragen auf dem Terrain heutiger Pastoral und Katechese verlaufen? Oder wie soll etwa im Anblick des geistigen Erbes der «Aufklärung» die «Vernünftigkeit des Glaubens» dargelegt werden?

Um ein naheliegendes Beispiel zu nennen: das mit großdimensionierten Erwartungen versehene und mit einem medienorientierten Zeitalter konfrontierte Zweite Vatikanische Konzil hat sich als globale Kirchenversammlung und drei Jahre währendes Zusammentreffen des Weltepiskopats unter Vorsitz der Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. eine Freiheit betenden Denkens und Nachdenkens zugetraut, die sich mit der verpflichtenden Überlieferung, aber auch mit der Erweiterung und



Neubestimmung etlicher Aussagen und Praktiken ebenso wie mit der Bewahrung des «Wesenskerns» von Offenbarung und Kirche befasste. Teilweise gehört diese Bemühung bereits in die Vorgeschichte dieses Konzils. Papst Paul VI. nannte es in einer abschließenden Erklärung einmal das Resultat der Zusammenarbeit des Papstes «mit den Vätern des Heiligen Konzils». Das Konzilsgeschehen führte denn auch zur Auseinandersetzung mit Gepflogenheiten, die liturgische und pastorale Formen bis zu diesem Datum beherrscht zu haben schienen. Es brachte aber auch eine Wiederentdeckung aus dem Blick geratener Sichten, Denkweisen und Praktiken mit sich, die das Erscheinungsbild und das innere Gesicht der katholischen Kirche betreffen.

Die «Wegsuche» der «Heiligen Väter des Konzils» und ihrer theologischen Berater fand auch deshalb notwendigerweise (und das in der Regel sachlich und brüderlich, wenn auch keineswegs leidenschaftslos) zwischen Grenzen und Grenzmarkierungen statt und im Übrigen mit all den «Lagerbildungen», die sich bei solchen Voraussetzungen und Anlässen einzustellen pflegen. Eine bestimmte Art von Konzilshermeneutik ist davon noch immer mitbetroffen. Und so spinnt sich der konziliare Prozess nicht nur in der Außenwahrnehmung der Medien fort. Er umfasst auch das Thema der Grenzen von im weiteren Sinn theologischer Maßgaben. Entscheidung und Entschiedenheiten sind deshalb nicht leichter geworden. Der zum täglichen Urteil und Handeln genötigte durchschnittliche Zeitgenosse kann sich trotz alledem von ihnen nicht «beurlauben». Er hat sich hier und heute zu entscheiden und entsprechend zu handeln – statt in einem zeitlich unbegrenzten Dialog verbleiben zu können.

Die verschiedenen Seiten des Themas «Grenzen» kann das vorliegende Heft natürlich nicht erschöpfend behandeln. Es muss sich also mit gewissen Aspekten und «Eckpunkten» begnügen. Immerhin spiegeln sie hoffentlich das spannungsreiche Bezugsfeld von Worten und Begriffen wie «Grenzen und Grenzziehungen» wieder.

Erich Kock



JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG

RELIGIONSKULTURELLE GRENZÜBERSCHREITUNG?

Navid Kermani und das Kreuz: Nachtrag zu einer Kontroverse¹

«Das Leiden am Kreuz kann kein leichtes sein,
sonst hat es nichts zu bedeuten.»

Elias Canetti²

In den letzten Wochen ist über das Kreuz in der medialen Öffentlichkeit wie lange nicht mehr gestritten worden.³ Anlass dazu bot das Kommunikationsdesaster um die Vergabe des Hessischen Kulturpreises. Der designierte Preisträger Navid Kermani, ein islamischer Intellektueller und respektabler Schriftsteller⁴ (der nach dem Verzicht des türkischen Wissenschaftshistorikers Fuat Sezgin nachnominiert worden war), hatte in einem Beitrag für die *Neue Zürcher Zeitung* mit unverblümter Deutlichkeit formuliert: «Kreuzen gegenüber bin ich prinzipiell negativ eingestellt. [...] Für mich formuliere ich die Ablehnung der Kreuzestheologie drastischer: Gotteslästerung und Idolatrie.» Auch wenn diese Äußerungen am Beginn einer Bildbetrachtung stehen, die den Verfasser nach eigenem Bekunden «an den Rand der Konversion»⁵ führt, haben sie die designierten Mitpreisträger, Karl Kardinal Lehmann und Peter Steinacker, den vormaligen Präsidenten der Evangelischen Kirche von Hessen und Nassau, so stark irritiert, dass sie erklärt haben, den Preis «wegen so fundamentaler und unversöhnlicher Angriffe auf das Kreuz als zentrales Symbol des christlichen Glaubens bei gleichzeitiger Vergabe an Navid Kermani» nicht annehmen zu wollen. Die Erklärung der beiden Kirchenvertreter hat dazu geführt, dass Kermani der Preis wieder aberkannt wurde, ohne dass ihm dies von offizieller Seite mitgeteilt worden wäre. Entscheidung und Kommunikationspanne gehen allerdings auf das Konto der Jury des Hessischen Kulturpreises, auch wenn offen bleiben muss, welche Gespräche hinter den Kulissen geführt worden sind.⁶ Wohl durch die Proteste der deutschsprachigen Presse veranlasst, scheint das Gremium die peinliche Panne gerade noch rechtzeitig eingesehen zu haben, denn die für Sommer vorgesehene Preisverleihung wurde auf den Herbst verschoben, um «den vier als Preisträger vorgesehenen Persönlichkeiten» –

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, derzeit Lehrstuhlvertreter für Dogmatik an der theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; Schriftleiter dieser Zeitschrift.

die Gelegenheit zu einem nichtöffentlichen klärenden Gespräch zu geben (offen ist, ob die Aberkennung des Preises damit widerrufen ist – oder ob Kermani, was absurd wäre, noch einem Prüfverfahren im Blick auf seine religionspolitische «correctness» unterzogen werden soll). Die zunächst verpasste Chance eines kontroversen Religionsdialogs kann, so bleibt zu hoffen, nun doch noch nachgeholt werden.

In den öffentlichen Reaktionen wurde das Unverständnis, das die beiden Kirchenvertreter den Aussagen ihres muslimischen Mitpreisträgers entgegenbrachten, mit anschwellendem Unverständnis bedacht: Von fehlender Toleranz, vom Scheitern des abrahamitischen Religionsdialogs, von einem «rhetorischen Kreuzzug gegen Kermani»⁷, gar von einer «Episkopal-intrige» war die Rede – und Friedrich Wilhelm Graf scheute sich nicht, den beiden «Kirchenfunktionären» mangelnde Lesefähigkeit und «Denkfaulheit» zu bescheinigen.⁸ Wie dem auch sei: Im Folgenden möchte ich die Wirren um den Hessischen Kulturpreis nicht weiter kommentieren, sondern das Augenmerk auf die theologische Frage nach der Bedeutung des Kreuzes lenken. In einem ersten Schritt werde ich daher Kermanis Essay «Warum hast du uns verlassen?» einer Relecture unterziehen. Dabei soll deutlich werden, was in den Stellungnahmen der Feuilletons nahezu ausnahmslos übersehen worden ist: dass Kermanis Text neben der schroffen Absage an das Kreuz vor allem eine inhaltliche Verzeichnung der christlichen Erlösungsbotschaft vornimmt, die weiteren Klärungs- und Verständigungsbedarf anzeigt. In einem zweiten Schritt möchte ich dann versuchen, die Rückfragen Kermanis als produktiven Anstoß aufzunehmen und eine kreuzestheologische Skizze als Deutungsangebot vorzulegen. Denn einen Vorzug haben Kermanis umstrittene Überlegungen allemal: Sie weisen darauf hin, dass im Glauben an die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes eine Provokation liegt, von der bereits Paulus gesprochen hat: «Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Gottes Kraft und Gottes Weisheit» (1 Kor 1,22 ff.).

I.

Es ist ein Gebot der Hermeneutik, Aussagen nicht aus dem Kontext zu reißen, sondern im Zusammenhang zu lesen und im Gesamtduktus eines Gedankengangs zu würdigen. Daher kann es nicht angehen, die anstößigen Aussagen Kermanis als Empörungstimulator zu missbrauchen oder als Beweis für unausräumbare Grunddifferenzen zwischen Christentum und Islam heranzuziehen. Sie bilden vielmehr den Ausgangspunkt einer subjektiv gehaltenen Denkbewegung, die unter dem Titel *Warum hast du uns verlassen?*

in der N.Z.Z. vom 14. März 2009 erschienen ist. Kermani setzt sich hier mit Guido Renis (1575–1642) «Kreuzigung» auseinander – einem Bild, das in der Tat ungewöhnlich ist, weil es den Gekreuzigten ohne Seitenwunde und ohne jede Spur des Leidens zeigt. Kermani hebt auf diese Besonderheit ab und deutet sie als «Aufruhr [...], welcher der Verklärung des Schmerzes widerspricht». Es ist gerade diese Abweichung, der sein Augenmerk gilt. Anders als ausladende Illustrationen von Marter und Qual in der christlichen Ikonographie bietet der Barockkünstler Reni eine Darstellung des Kreuzes, welche die Passion zum Verschwinden bringt. Diese Pointe des Bildes ist es, die Kermani zu einer konfessorischen Passage veranlasst, die ich hier ungekürzt wiedergebe, weil sie die inkriminierten Äußerungen enthält: «Kreuzen gegenüber bin ich prinzipiell negativ eingestellt. Nicht, dass ich die Menschen, die zum Kreuz beten, weniger respektiere als andere betende Menschen. Es ist kein Vorwurf. Es ist eine Absage. Gerade weil ich ernst nehme, was es darstellt, lehne ich das Kreuz rundherum ab. Nebenbei finde ich die Hypostasierung des Schmerzes barbarisch, körperfeindlich, ein Undank gegenüber der Schöpfung, über die wir uns freuen, die wir genießen sollen, auf dass wir den Schöpfer erkennen. Ich kann im Herzen verstehen, warum Judentum und Islam die Kreuzigung ablehnen. Sie tun es ja höflich, viel zu höflich, wie mir manchmal erscheint, wenn ich Christen die Trinität erklären höre und die Wiederauferstehung und dass Jesus für unsere Sünden gestorben sei. Der Koran sagt, dass ein anderer gekreuzigt worden sei. Jesus sei entkommen. Für mich formuliere ich die Ablehnung der Kreuzestheologie drastischer: Gotteslästerung und Idolatrie.»

Dass ein islamischer Intellektueller dem Kreuz gegenüber negativ eingestellt ist, verwundert nicht, der Koran selbst tilgt den Skandal des Kreuzes und lässt – möglicherweise in kreativer Fortschreibung der Episode von Simon von Cyrene⁹ – einen anderen an Jesu Stelle sterben (vgl. Sure 4,157f.¹⁰). Auch ist es das gute Recht eines gläubigen Muslim, seine ablehnende Einstellung gegenüber dem Kreuz öffentlich zu artikulieren, zumal im Langzeitgedächtnis islamisch geprägter Kulturen das Trauma der mittelalterlichen «Kreuzzüge» nach wie vor präsent und abrufbar ist. In westlichen Demokratien besteht das Recht auf freie Religionsausübung und Meinungsäußerung. Weiter ist zu würdigen, dass er zu seiner Absage an das Kreuz kommt, weil er dessen Anstößigkeit nicht bagatellisiert oder kleinredet, sondern ernst nimmt. Er registriert, was viele Christen nicht (mehr) wahrnehmen (wollen) oder verschämt herunterspielen: das Skandalon, das im Zentrum des christlichen Glaubens steht. Das Vokabular allerdings, das Kermani bemüht, um seine persönliche Absage an das Kreuz zu orchestrieren, ist ostentativ. Sicherlich sind der Verdacht des Körperfeindlichen und die Kritik an einer problematischen Verklärung von Opfer und Gewalt auch im binnenchristlichen Diskurs über das Kreuz zu finden. Aber als islamischer

Intellektueller mit westlichem Bildungshintergrund braucht Kermani nicht darüber aufgeklärt zu werden, dass sein Wort von der «Gotteslästerung» und «Idolatrie» an die Adresse derer, die an die rettende und versöhnende Kraft des Kreuzes glauben, von kaum zu überbietender Schärfe ist. «Gotteslästerung» – will Kermani wirklich sagen, dass Christen, die die radikale Transzendenz und Erhabenheit des Allmächtigen mit der schmachvollen Ohnmacht des Gekreuzigten in Verbindung bringen, einen Akt der Blasphemie begehen? «Idolatrie» – soll das heißen, dass Christen, die Kreuzesdarstellungen verehren und die Person des auferweckten Gekreuzigten anbeten, Götzendienst treiben, indem sie ein sichtbares Idol an die Stelle des unsichtbaren Gottes setzen?¹¹ Sicher, Polemik gegen Bildvergötzung und Ikonoklasmus hat es auch im Christentum gegeben. Allerdings hat bereits das Zweite Konzil von Nikaia 787 gegenüber den Bilderstürmern im byzantinischen Reich die Bilderverehrung theologisch gerechtfertigt und eine auch heute noch hilfreiche Unterscheidung zwischen Verehrung (*proskynesis*) und Anbetung (*latreia*) eingeführt. Bilder können verehrt werden, weil sie die «Erinnerung an die Urbilder» anregen und die «Sehnsucht nach ihnen» bestärken (vgl. DH 601). Anbetung aber gebührt nur der göttlichen Natur, die jede bildliche Objektivation transzendiert.¹² Als Schriftsteller, der seine Worte mit Bedacht zu setzen pflegt, dürfte Kermani die provokative Schroffheit des Idolatrievorwurfs wohl kalkuliert haben. Eine nachträgliche Kommentierung seines Essays hat er jedenfalls abgelehnt, sein Text stehe für sich. Ist ihm dabei entgangen, dass die Rede von der «barbarischen Hypostasierung des Leidens», von «Gotteslästerung» und «Idolatrie» für Christen, die ihren Glauben nicht auf ein Weltethos herunterzubuchstabieren bereit sind, etwas Verstörendes hat?

Freilich: Das Echo auf christlicher Seite ist gespalten. Da gibt es die einen, die sich als professionelle Religionsdeuter verstehen und die aufgeklärte Empfehlung ausgeben, Christen sollten zu ihrem Glauben historisierend auf Distanz gehen können und Kermani als tastenden Grenzgänger zwischen den Religionskulturen würdigen, immerhin gehe er nach der anfänglichen Schmähung des Kreuzes dialektisch zu einer kühnen Huldigung über. Haben aber theologische Apologeten Kermanis wie Friedrich Wilhelm Graf, der in der historischen Selbstrelativierung der Theologie ein Heilmittel gegen ihre Betriebsblindheit sieht,^{12a} noch einen hinreichenden Sinn dafür, dass Christen die Erlösungsbotschaft, die Paulus unlösbar mit dem Kreuzestod Jesu verbindet, nicht zur Disposition stellen können, ohne ihren Glauben abzuschwächen, wenn nicht gar aufzugeben?

Es gibt auch die anderen Stimmen, die durch Kermanis Äußerungen die Grenzen des interreligiösen Takts überschritten sehen und die nötige Achtung vor dem Selbstverständnis der Christen vermissen. So notiert der Gießener Rechtshistoriker Heinhard Steiger: «Der Vorwurf der Gottes-

lästerung ist in allen drei abrahamitischen Religionen der schwerste religiöse Vorwurf überhaupt. Dieser Vorwurf trifft also Christen ins Herz, die ihren Glauben vom Zentrum her zu leben versuchen [...]. Denn die Kreuzestheologie ist, wie Kermani ganz genau weiß und auch meint, nicht irgendeine Lehre irgendwelcher Theologen in ihrem Privatstübchen. Sie bildet in der Einheit mit der Lehre von der Auferstehung den Kern der christlichen Erlösungsbotschaft und damit die Grundlage unseres Glaubens und unserer Hoffnung. Sie gründet auf der Botschaft der Evangelien und weiterer Texte des Neuen Testaments und ist allen christlichen Kirchen gemeinsam. Der Vorwurf der Gotteslästerung und Idolatrie trifft also den christlichen Glauben in seinen Grundlagen, ja in seinem ganzen Sinn. Er streitet den Christen persönlich, die dieses in ihrem Glauben annehmen, die Gottesbezogenheit und [...] die Möglichkeit der Gottesverbundenheit von seinem Fundament her ab. Er stellt die Christen geradezu in Gegnerschaft zu Gott. Damit spricht der Vorwurf der Gotteslästerung den Christen auch die Fähigkeit dem Grund nach ab, im interreligiösen Gespräch der drei abrahamitischen Religionen als Partner teilzunehmen. Denn mit einem Gotteslästerer ist keine Gemeinschaft möglich.»¹³ Auch wenn hier unerwähnt bleibt, dass Kermani sich mit nahezu derselben Härte gegen die «pornographische» Verklärung des Martyriums in der Schia wendet, und im Blick auf die christliche Tradition vermerkt werden müsste, dass auch Christen gegen Christen immer wieder Idolatrievorwürfe erhoben haben, so sollte der Grundsatz der reziproken Anerkennung, der für die Diskurstheorie leitend ist, auch für den interreligiösen Dialog gelten.¹⁴ Wie Muslime ganz selbstverständlich erwarten dürfen, dass Christen ihre religiösen Überzeugungen achten und nicht in die mittelalterliche Ketzerpolemik gegen die «Ismaeliten»¹⁵ zurückfallen, so dürfen umgekehrt auch Christen von Muslimen voraussetzen, dass ihr Glaube an Jesus Christus, den auferweckten Gekreuzigten, respektiert und im öffentlichen Religionsdiskurs mit entsprechender Sensibilität behandelt wird. Zu fragen wäre daher, ob Kermanis drastische Absage an das Kreuz nicht hinter diesen Grundsatz zurückfällt und eine religionskulturelle Entgleisung darstellt, welche die Verständigung zwischen den Religionen nicht gerade erleichtert. Dabei stimme ich Kermani entschieden zu, dass der Dialog zwischen den Religionen nicht auf den Austausch von Höflichkeiten reduziert werden kann. Sinnvoll ist er erst dann, wenn mit den Gemeinsamkeiten auch die Differenzen klar beim Namen genannt werden. Das ist gegenüber allen religionskulturellen Zähmungsversuchen festzuhalten, die aus strategischen Gründen die Wahrheitsfrage suspendieren. Ein Dialog zwischen den Religionen aber droht zu enden, bevor er begonnen hat, wenn einer dem anderen gegenüber Blasphemievorwürfe erhebt. Die Vorbehalte, die Kardinal Lehmann und Peter Steinacker gegen Kermanis drastische Rhetorik angemeldet haben, zeigen

dies; und es ist befremdlich, mit welcher Häme ihre Entscheidung von rechter wie von linker Seite – um diese stumpf gewordenen ideenpolitischen Schablonen noch einmal zu verwenden – kommentiert worden ist. (Lorenz Jäger¹⁶ glaubte die beiden Kirchenvertreter in auftrumpfender Unverfrorenheit als Vertreter einer «neuen Sanftheitsreligion» hinstellen zu müssen, welche den Erlösungsglauben auf das Motiv der Solidarität Jesu mit den Leidenden halbiert; der Schriftsteller Martin Mosebach, der sich als scharfer Kritiker der Liturgiereform einen Namen gemacht hat¹⁷, sprang seinem Kollegen Kermani bei, der ihm seiner Zeit bei der Verleihung des Büchnerpreises die Laudatio gehalten hatte, und nutzte die Gelegenheit, den Bischof von Mainz öffentlich anzuprangern. Von den Freundlichkeiten Grafs und Assheuers war einleitend bereits die Rede.)

Uwe Justus Wenzel allerdings rief zurecht in Erinnerung, dass Kermani vom literarischen Genus her keinen Katechismus, geschweige denn einen theologischen Traktat über die Verständigung der Religionen, sondern einen Essay vorgelegt hat, dessen literarische Form andere Auslegungsregeln verlangt.¹⁸ Weil aber das Sujet des Essays – eine Kreuzesdarstellung – den Kern des christlichen Glaubens berührt, hätte man sich eine sensiblere Diktion des Interpreten durchaus gewünscht. Bei Kermani selbst aber kommt es am Ende zu einer merkwürdigen Übereinstimmung zwischen dem Barock-Künstler des 17. Jahrhunderts, der die Spuren des Leidens zum Verschwinden bringt, und dem Koran, der die anstößige Passionsgeschichte retuschiert, die im Neuen Testament in vierfacher Variation überliefert wird und auch durch römische und jüdische Quellen historisch bezeugt ist. Ein Christus, der nur zum Schein gelitten hat, passt zum Gottesbild des Islam, der die Erhabenheit, Allmacht und radikale Weltjenseitigkeit Allahs betont. So scheint mir die Volte, die Kermani an den «Rand der Konversion» führt, nicht wirklich überraschend: «Und nun saß ich vor dem Altarbild Guido Renis in der Kirche San Lorenzo in Lucina und fand den Anblick so berückend, so voller Segen, dass ich am liebsten nicht mehr aufgestanden wäre. Erstmals dachte ich: Ich – nicht nur: man –, ich könnte an ein Kreuz glauben.» Für einen gläubigen Muslim mag diese Einfühlung in das Kreuz ein Wagnis an der Schwelle zur Ketzerei sein. Allerdings glauben Christen nicht an *das* Kreuz, an das beinahe zu glauben Kermani bekennt. Seine Einfühlung gilt einem das Leid hinter sich lassenden Christus, der mit dem Gekreuzigten des christlichen Glaubens nicht zu verwechseln ist.¹⁹ Die Rede von der Beinahe-Konversion verstellt diese Differenz. Für die neutestamentlichen Erscheinungsberichte ist es kennzeichnend, dass die Identität des Auferstandenen für die Jünger gerade an den Wundmalen ablesbar ist. Die Spuren der Passion, die sich im Leib des Gekreuzigten manifestieren, werden nicht annulliert, sondern verwandelt in die vollendete Existenz hineingenommen. Kermani aber schreibt über Renis Bild: «Sein Jesus hat

keine Wunden, keine Abzeichen der Striemen und Hiebe, ist schlank, aber nicht abgemagert. Selbst wo seine Hände und Füße ans Kreuz genagelt sind, fließt kein Blut [...].» Reni selbst dürfte hingegen in barocker Manier nichts anderes unternommen haben als schon romanische Kreuzesdarstellungen, die den Gekreuzigten als Sieger mit einer Krone darstellen. «Im Tod hat er den Tod besiegt» – heißt es in der Osterpräfation. Renis Bild lässt sich als ikonographischer Kommentar dazu deuten, denn er versucht zu zeigen, dass Christus nicht nur passives Gewaltobjekt, sondern gerade auch in der Passion Subjekt des Geschehens bleibt. Anders als Kermani nahelegt, ist für eine christliche Deutung des Kreuzes entscheidend, dass Jesus Christus die *conditio humana* bis ins Äußerste geteilt hat und den Leidenden der Geschichte gleichgeworden ist, mehr noch: dass er – wie es im *Agnus Dei* heißt – die Sünden der Welt getragen hat (vgl. Joh 1, 29). Er hat dies jedoch nicht getan, um Gott zu entlasten, wie Kermani sagt, sondern um die Menschen von der Last ihrer Sünden zu befreien (vgl. 1 Joh 2,2). Das ist nun in der Tat ein schwieriger Gedanke, den Kermani streift und zugleich, wie mir scheint, verzeichnet, wenn er anmerkt: «Jesus leidet nicht, wie es die christliche Ideologie will, um Gott zu entlasten, Jesus klagt an: Nicht, warum hast du mich, nein, warum hast du uns verlassen?»²⁰ Nicht für sich selbst, sondern advokativ für die geschundene Menschheit schreit Jesus nach Gott, der uns, so scheint es, verlassen hat. Der Jesus Renis wird für Kermani zum Repräsentanten der sterblichen Menschheit, die an Gott leidet, weil sie seine rettende Präsenz vermisst. Er schreibt: «Dieser Jesus ist nicht Sohn Gottes und nicht einmal sein Gesandter. Gerade weil sein Schmerz kein körperlicher ist, nicht Folge denkbar schlimmster, also ungewöhnlicher, unmenschlicher Folterungen, stirbt dieser Jesus stellvertretend für die Menschen, für alle Menschen, ist er jeder Toter, jederzeit, an jedem Ort.» Das ist eine bemerkenswerte Interpretation, welche die soteriologische Kategorie der Stellvertretung aufnimmt, aber zugleich umdeutet. Das Exzeptionelle des Leidens und Sterbens wird bewusst zurückgenommen, um Jesus zum Repräsentanten einer Menschheit zu machen, die – allen biopolitischen Auferstehungsphantasien zum Trotz – unter dem Neigungswinkel der Sterblichkeit lebt. Jesus, der sterbliche Mensch *par excellence*, der ohne Hoffnung auf die Auferstehung in den Tod geht. Nichts sonst.

II.

Was aber sagt die «christliche Ideologie» (um die Frage zu übergehen, welche Deutungshoheit ein Sprecher beansprucht, der die christliche Deutung der Passion Jesu als «Ideologie» denunziert)? Sagt sie wirklich, dass Jesus leiden musste, um Gott zu entlasten? Hat *Gott* eine Schuld auf sich geladen, als er eine Welt schuf, die von unschuldigem Leid und bitterem Schmerz durchzogen ist? Musste *er* von dieser Schuld befreit werden – und kann man in

kühner Verkehrung der klassischen Soteriologie von Paulus über Anselm von Canterbury, Thomas von Aquin und Martin Luther bis hin zu Karl Barth und Hans Urs von Balthasar sagen, dass der Gekreuzigte Sühne für die Sünden *Gottes* geleistet hat? Solche Gedanken mögen als «fromme Ketzerien» im postmodernen Diskurs begegnen, wenn agnostische Philosophen wie Slavoj Žižek sich dem Christentum annähern²¹; sie mögen in forcierten Theologien der Anklage Gottes eine Rolle spielen, welche die Frage, wie der sündige Mensch vor Gott bestehen kann, in die Rückfrage verkehren, wie sich der Schöpfer angesichts der Risse in seiner Schöpfung vor dem Menschen rechtfertigen könne, und dabei den Grenzgedanken riskieren, dass Christus für die Schuld Gottes gestorben sei. Aber Kermani, der für die Theodizeefrage ein waches Organ hat und sich mit dem Motiv des leidenden Gottes andernorts auseinandergesetzt hat²², möchte eine leichtfertige Entlastung Gottes von der Anklage, die im Namen des himmel-schreienden Unrechtes gegen ihn vorgebracht wird, anscheinend abweisen. Die Entdramatisierung der Theodizeefrage durch die kreuzestheologisch begründete Rede von einem Mitleiden Gottes scheint ihm ideologisch – und es gibt im Spektrum der christlichen Gegenwartstheologie ebenfalls Stimmen, die wie Johann Baptist Metz eine Mystik des «Leidens an Gott» gegen eine vermeintliche Theologie des «Leidens in Gott» auszuspielen, weil sie im Motiv des solidarischen Mitleidens Gottes eine Abschwächungsstrategie am Werk sehen, die der Abgründigkeit und Negativität menschlicher Erfahrungen nicht gerecht wird.²³ Signifikant für diese theodizee-empfindliche Theologie der Rückfrage an Gott ist, dass sie den Schrei der Gottverlassenheit und das Verstummen des Karsamstags herausstellt, ohne die soteriologische Bedeutung des Kreuzes weiter zu bedenken.²⁴

Das Kreuz ist unleugbar ein hochambivalentes Symbol und hat in der Geschichte des Christentums kontroverse Deutungen erfahren. Auch haben problematische Interpretationen in Theologie und Kirche eine enorme Rezeptionsgeschichte aufzuweisen wie diejenige, Gott selbst habe das blutige Opfer seines Sohnes gefordert, um in seinem Zorn gegen die Sünder besänftigt zu werden. Eine solche Deutung, die auf der Linie religionsgeschichtlicher Opfervorstellungen liegt, ist in der Tat schriftwidrig und droht, aus Gott einen «Kannibalen im Himmel» (Ernst Bloch) oder ein «blutrünstiges Ungeheuer» (Richard Dawkins) zu machen. Im Neuen Testament wird demgegenüber die Inversion des Opfergedankens bezeugt: Nicht der Mensch bringt Gott Gaben und Opfer dar, um ihn zu versöhnen; Gott selbst ist es, der die Gabe der Versöhnung in der Dahingabe seines Sohnes gewährt. Auf diese Theozentrik der Erlösungsinitiative wird geradezu leitmotivisch abgehoben: «*Gott* hat die Welt so sehr geliebt, dass er seinen einzigen Sohn hingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde geht, sondern das ewige Leben hat.» (Joh 3,16). Oder: «Ist Gott für uns, wer ist

dann gegen uns? *Er* hat seinen eigenen Sohn nicht verschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben – wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?» (Röm 8, 31f.) Anders als Ideologie, die die Wahrheit verfehlt, indem sie Scheinwahrheiten an ihre Stelle setzt, versucht christliche Theologie in nachträglicher Reflexion zu ergründen, was ihr von den biblischen Zeugnissen her vor- und aufgegeben ist. Vom Gedanken, dass Gott selbst es ist, der grundlos und frei in seinem Sohn die Gabe der Versöhnung anbietet, wird sie daher ausgehen müssen. Doch wie kann sie das Kreuz als Erweis der bis ins Äußerste gehenden Liebe Gottes verständlich machen?

Um die Bedeutung des Kreuzes in den Blick zu bekommen, ist es wichtig, dieses zum einen vor dem Hintergrund des Lebens Jesu, zum anderen aber auch im Licht der österlichen Auferstehungsbotschaft zu betrachten. Leben, Tod und Auferweckung sind ein Ereignis- und Sinnzusammenhang.²⁵ Hebt man – wie die Vorbildchristologie der Aufklärung – allein auf das Leben Jesu ab, ohne die soteriologische Bedeutung des Todes und der Auferstehung zu würdigen, wird Jesus leicht auf ein moralisches Exempel der Vergangenheit verkürzt. Es bleibt undeutlich, dass der auferweckte Gekreuzigte auch in der fortlaufenden Geschichte seine Gegenwart gewährt und den Gläubigen in Wort und Sakrament, aber auch im notleidenden Nächsten gleichzeitig wird. Umgekehrt übergeht die einseitige Betonung des Kreuzes – wie sie etwa in Anselms Werk *Cur Deus homo* begegnet –, dass das Sterben Jesu nur auf der Linie seiner Verkündigung des Reiches Gottes und seines Einsatzes für andere zu verstehen ist. Eine Theologie der Auferstehung schließlich, die den Verlassenheitsschrei am Kreuz vergisst und das Leben Jesu zu einer Marginalie herabstuft, verwandelt den Christusglauben in einen triumphalistischen Siegermythos.

Im Zentrum des *Lebens* Jesu aber steht die Botschaft von der nahe gekommenen Gottesherrschaft. In seinen Gleichnissen – allen voran der Parabel vom barmherzigen Vater (vgl. Lk 15) – bringt er die zuvorkommende Vergebungsbereitschaft Gottes ins Wort. Was er verkündet, wird durch Zeichenhandlungen konkret: Jesus heilt Kranke, treibt Dämonen aus, hält Mahlgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern. Sein Wirken steht unter dem Vorzeichen des Seins für andere (*Proexistenz*), er ist die Gottesherrschaft in Person (*autobasileia*). Aber nicht nur im Leben, auch im Sterben bezeugt Jesus die zuvorkommende Vergebungsbereitschaft Gottes, wenn er für seine Peiniger betet und die Feindesliebe verwirklicht (vgl. Lk 23,34). Er bewährt im *Tod*, wofür er gelebt und was er verkündet hat. Die Hinrichtung am Kreuz – für die Juden Fluch (Dtn 21,23), für die Römer Schande (*mors turpissima*), für die Griechen Torheit (1 Kor 1,22) – hätte Jesu Botschaft vom Anbruch der Gottesherrschaft erschüttert und ihn selbst als gescheiterten Messiasprätendenten hingestellt, wenn Gott seinen getöteten Zeugen nicht aus dem Tod errettet und so sein Leben unlösbar mit seinem Sterben

verbunden hätte. Durch die *Auferweckung* des Gekreuzigten wird rückwirkend offenbar, dass Jesus *von Anfang an* der eschatologische Gottesbote ist und sich in seinem Leben und Sterben Gott selbst ausgesagt hat. Diese Selbstaussage Gottes sinkt nicht in die Vergangenheit ab; sie wird in der fortlaufenden Geschichte gegenwärtig gehalten durch den Heiligen Geist, der an das Geschick Jesu erinnert und die Gläubigen in seine Wahrheit einführt.

Es ist für die systematische Theologie und die pastorale Verkündigung nicht leicht, gerade die Botschaft vom Kreuz in spätmoderne Verstehenshorizonte zu übersetzen. Im Sinne einer stufenweisen Annäherung lässt sich zunächst sagen, dass Jesus das Gewaltopfer eines religionspolitischen Konfliktes geworden ist. Obwohl er es gekonnt hätte, ist er dem Tod nicht ausgewichen, sondern hat seine Botschaft vom nahegekommenen Reich Gottes bis zuletzt durchgehalten. Aber mit diesem Hinweis ist die theologische Dimension der Passion noch kaum berührt. Weiter führt der Gedanke, dass Jesus die Feindesliebe in der Bergpredigt nicht nur als hypermoralischen Imperativ eingefordert, sondern selbst eingelöst hat, als er sterbend für seine Henker gebetet hat: «Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk 23, 34). Durch seine Bereitschaft zu sterben hat Jesus die Spirale von Gewalt und Gegengewalt durchbrochen, sein Kreuz kann daher als das Manifest einer «gewaltigen Gewaltlosigkeit» (Gotthard Fuchs) gedeutet werden. Jesus ist also nicht nur passives Objekt einer brutalen Hinrichtung, wie sie in der Geschichte der Menschheit unzählige Male vorkommt, sondern zugleich aktives Subjekt, weil er sein Leiden in bruchloser Entsprechung zum Willen des Vaters auf sich genommen hat. Vom unfreiwilligen Opfer – *victima* – unterscheidet sich die Passion Jesu dadurch, dass in ihr zugleich die freiwillige Übernahme des Leidens – *sacrificium* – geschieht. Hinter der Passion aber steht für die Augen des Glaubens die Willens- und Handlungsgemeinschaft des Sohnes mit dem Vater, wie das dramatische Ringen im Garten Getsemani zeigt.

Der Gekreuzigte aber ist in seinem Leiden mit den Leidenden, den Opfern von Gewalt solidarisch geworden. Diese Solidarität zeigt, dass Gott dem Leid der Geschichte gegenüber nicht apathisch bleibt – ein Gedanke, der für untröstlich Leidende durchaus tröstlich sein kann. Darüber hinaus ist aus christlicher Sicht der sterbende Jesus nicht nur der Repräsentant der *sterblichen* Menschen. Er ist vor allem auch der Repräsentant der *erlösungsbedürftigen* Menschen bei Gott, indem er, wie die Schrift sagt, den Verlorenen nachgeht, um ihnen am Ort der Gottesferne nahe zu sein. Die innere Achse der vielfältigen soteriologischen Aussagen des Neuen Testaments, welche das Kreuzesgeschehen tastend umkreisen, liegt im «pro nobis», also der Tatsache, dass Jesus für uns gestorben ist. Es ist schwer vorstellbar, dass einer für alle gestorben sein soll, um ihnen ein neues Leben zu ermöglichen.

Aber die Pointe des Kreuzesgeschehens liegt darin, dass Jesus stellvertretend die innere Gottesverlassenheit des Sünders erleidet und so am Ort des definitiven Kommunikationsabbruchs neue Kommunikation mit Gott ermöglicht. Die sittliche Unvertretbarkeit der Person des Sünders aber wird nicht unterlaufen, weil die stellvertretende Übernahme der Sünde durch Christus den Sünder nicht ersetzt. Vielmehr bedarf sie der ausdrücklichen Anerkennung durch den Vertretenen. Gott erschafft den Menschen ohne ihn, aber er will ihn nicht erlösen ohne ihn, hat Augustinus einmal notiert. Die Frage aber, wie *einer* für die Sünden *aller* sterben könne, berührt das Persongeheimnis Jesu Christi, das wohl nur aus der Binnenperspektive des Glaubens erschwinglich ist. Denn nur wenn der Gekreuzigte nicht allein Mensch unter Menschen, sondern zugleich der mit dem ewigen Wort des Vaters geeinte Sohn gewesen ist, kann sein Sterben die rettende und versöhnende Kraft gehabt haben, die ihm die Kirche von Anfang an zuerkannt hat.²⁶

Navid Kermanis literarische Annäherung an das Bild des nahezu unverwundeten Christus hat den Finger auf eine Wunde im binnenchristlichen Diskurs über das Kreuz gelegt. Christen selbst sind sich über die theologische Bedeutung von Kreuz und Auferstehung keineswegs einig; es gibt eine Pluralität von Interpretationen, um die auch heute gerungen wird. In jedem Fall enthält die in manchem anstößige Bildbetrachtung Kermanis mit ihren gewollten oder ungewollten Verzeichnungen den Anstoß, das Mysterium von Kreuz und Auferstehung neu zu bedenken und dabei nach einer Sprache zu suchen, die erkennbar werden lässt, dass es sich nicht um eine müßige Schreibtischangelegenheit handelt, sondern um eine Glaubenswahrheit, für die es zu leben und mit der es zu sterben lohnt.

ANMERKUNGEN

¹ Bei dem folgenden Beitrag handelt es sich um den leicht überarbeiteten Exkurs zur Kermani-Kontroverse, den ich im Rahmen der Christologie-Vorlesung am 12. Juni 2009 an der Theologischen Fakultät Freiburg vorgetragen habe.

² E. CANETTI, *Die Fliegenpein. Aufzeichnungen*, München 1992, 38.

³ Zuletzt wurde der Kruzifix-Beschluss des Bundesverfassungsgerichts vom 16. Mai 1995 in der Öffentlichkeit breit und kontrovers diskutiert. Vgl. dazu H. MAIER (Hg.), *Das Kreuz im Widerspruch* (QD 162), Freiburg 1996.

⁴ Vgl. zuletzt seinen Roman: *Kurzmitteilung*, Zürich 2007. Für den Religionsdialog wichtig sind seine beiden Bände: *Gott ist schön. Das ästhetische Erleben des Koran*, München 2000, und: *Der Schrecken Gottes. Attar, Hiob und die metaphysische Revolte*, München 2008.

⁵ Vgl. N. KERMANI, *Keine Mail von Dieter Beine*, in: F.A.Z. vom 16. Mai 2009.

⁶ Ob der in Auszügen bekannt gewordenen Brief Kardinal Lehmanns an den Ministerpräsidenten des Landes Hessen, Roland Koch (vgl. *Ein gebildeter Mann. Gesagt, getan. Kardinal Lehmanns*

Brief an Roland Koch, in: F.A.Z. vom 16. Mai 2009) wenig glückliche oder sogar «diffamierende» Passagen enthält, muss hier nicht diskutiert werden. Die Stelle, an der Lehmann die Frage aufwirft, ob das Werk des 1967 geborenen Kermani schon ein «Lebenswerk» sei, das die Auszeichnung des Hessischen Kulturpreises verdiene, hat bei nicht wenigen Kommentatoren Anstoß erregt. In der Tat droht Lehmann hier gegenüber seinem Mitpreisträger – ob beabsichtigt oder nicht – die Rolle des Jurors einzunehmen, was als Kompetenzüberschreitung eingestuft werden könnte.

⁷ TH. ASSHEUER, *Ein Gotteslästerer?*, in: DIE ZEIT vom 20. Mai 2009, der nicht davor zurückschreckt, von «klerikaler Erpressung» zu sprechen. Dem steht die Aussage Kardinal Lehmanns entgegen: «Mit keinem Wort habe ich den Ausschluss von Navid Kermani vom Preis auch nur insinuiert, geschweige denn erwartet oder angemahnt.» DERS., *Liberal wollte ich immer sein*, in: F.A.Z. vom 20. Mai 2009.

⁸ F. W. GRAF, *Kant hat dasselbe wie Kermani gelehrt*, in: F.A.Z. vom 21. Mai 2009. In einem bemerkenswerten Essay hat Graf einmal geschrieben: „Gut ist Religion, wenn sie Wissensarroganz verhindert und selbstbewusst freie Demut einübt.“ – Ist es hochmütig, den Verfasser an dieses Wort zu erinnern? – Vgl. F. W. GRAF, *Lob der Unterscheidungen*, in: U. J. WENZEL (Hg.), *Was ist gute Religion? Zwanzig Antworten*, München 2007, 11–15, hier 14.

⁹ Im Kontext der doketischen Christologie findet sich bereits das Motiv, dass Simon von Cyrene stellvertretend für Jesus am Kreuz gestorben ist. «Diese Scheinkreuzigung vollzieht sich als Überlistung der Mächte und Gewalten, der Nous tauscht seine äußere Erscheinung mit derjenigen des Simon von Cyrene; so leidet Simon von Cyrene statt des Sohnes.» So W.A. LÖHR, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie- und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts* (WUNT 83), Tübingen 1996, 269, der zum Beleg auf 2LogSeth (NHC VII, 2, 56, 5ff.) verweist.

¹⁰ Allerdings gibt es neben der Ersatztheorie, die von der Mehrheit der Koran-Ausleger vertreten wird, auch eine gnostisierende Interpretation von Sure 4,157f., die davon ausgeht, dass Jesus nur zum Schein gelitten habe. Erstere liegt der paraphrasierenden Übersetzung R. Parets zugrunde: «Vielmehr erschien ihnen (ein anderer) ähnlich (so dass sie ihn mit Jesus verwechselten und töteten); letztere wird von F. Rückert favorisiert, der die Stelle folgendermaßen wiedergibt: «Es täuschte sie ein Scheinbild nur.» Vgl. dazu J. GNILKA, *Die Nazarener und der Koran. Eine Spurensuche*, Freiburg 2007, 114–116. Im Koran begegnet darüber hinaus die Vorstellung, dass Gott Jesus in den Himmel entrückt habe. In Sure 3,55 spricht er zu Jesus: «Ich werde dich abberufen und zu mir erheben und dich von den Ungläubigen reinigen.» Hier dürfte das Modell der Entrückung im Hintergrund stehen, das in der Bibel von Henoch (vgl. Gen 5,23f.) und Elija (vgl. 2 Kön 2,9–12) bezeugt ist.

¹¹ Nur en passant sei festgehalten, dass Gianni Vattimo, der Verfechter einer schwachen Ontologie, die sich vom Motiv der *kenosis* inspirieren lässt, die idolkritische Dimension des Christusb Glaubens hervorhebt, wenn er von sich sagt, «dass mich Jesus Christus glücklicherweise vom Glauben an die Idole, die Gottheiten, die naturgegebenen Gesetze befreit hat». Vgl. R. GIRARD – G. VATTIMO, *Christentum und Relativismus*, Freiburg-Basel-Wien 2008, 51.

¹² Wenn Friedrich Wilhelm Graf sich mit herablassendem Befremden über die katholische Kreuzesverehrung am Karfreitag äußert und meint, Kardinal Lehmann einen Mangel an theologischer Bildung attestieren zu müssen, dann droht dieser Vorwurf wie ein Bumerang auf ihn selbst zurückzufallen, weil die Unterscheidung zwischen *Kreuz* und *Gekreuzigtem*, die er gegenüber Lehmann geltend macht, bereits im Hintergrund der Entscheidung von Nikaia II steht, wenn das Konzil zwischen Bildern als Objekten kultischer *Verehrung* und Gott bzw. Christus als alleinigem Adressaten der *Anbetung* differenziert. Im Kontext der reformatorischen Bildkritik hat das Trienter Konzil diese Unterscheidung noch einmal bestätigt (vgl. DH 1823). Natürlich benötigt Graf keine Nachhilfe in Fragen des Bilderstreits, den er in seinem jüngsten Buch von der alttestamentlichen Götzenbildpolemik über die altkirchlichen Kontroversen zwischen Ikonoklasten und Ikonodoulen bis in die bilderstürmerischen Anwandlungen vor allem des Schweizer Flügels der Reformation noch einmal kundig nachgezeichnet hat. Vgl. F. W. GRAF, *Missbrauchte Götter. Zum Menschbilderstreit in der Moderne*, München 2009, 102–132. Nicht verwunderlich ist, dass ein protestantischer Theologe innere Vorbehalte gegenüber der katholischen Bilder- und Kreuzesverehrung hat; befremdlich aber ist, dass Graf die für das Selbstverständnis katholischer Frömmigkeitspraxis zentrale

Unterscheidung zwischen Verehrung und Anbetung wider besseres Wissen kassiert, um den Ritus der Kreuzesverehrung am Karfreitag in die Nähe von Idolatrie rücken zu können.

^{12a} So notiert F.W. GRAF: «Theologen sind in aller Regel nicht zur Radikalität konsequenter (Selbst-)historisierung bereit, weil einen das Historisieren, wenn man es denn ernst nimmt, mit der nicht hintergehbaren Relativität des eigenen «Sehepunktes» konfrontiert. Sie haben deshalb nur wenig in entsprechende Forschung investiert und operieren fortwährend mit Begriffen, deren Historizität sie ausblenden. Sie kultivieren die Blindheit gegenüber dem eigenen Tun» (F.W. GRAF, *Missbrauchte Götter*, 68). So wichtig die Schärfung des historischen Auges ist, um die Pluralität und auch Widersprüchlichkeit konkurrierender Deutungen in der Geschichte des Christentums wahrzunehmen, – nicht minder wichtig ist die hermeneutische Aneignung und Übersetzung der tradierten Glaubensgehalte in die Verstehenshorizonte der Gegenwart. Eine Theologie, die sich auf die kultur- und geschichtswissenschaftliche Beobachterperspektive beschränken wollte, droht aber umgekehrt ihre Teilnehmerperspektive aus dem Blick zu verlieren und damit ihre Rückbezogenheit auf den kirchlichen Selbstverständigungsdiskurs zu neutralisieren. Symptomatisch für dieses Neutralisierungsgefälle erscheint mir, dass Graf jüngst die Neigung zu einer «identifikatorischen Hermeneutik» in der Theologie der Gegenwart problematisiert hat (vgl. F. W. GRAF, *Einleitung*, in: DERS. – K. WIEGANDT (Hg.), *Die Anfänge des Christentums*, Frankfurt/M. 2009, 11–22, hier 22) – eine Problematisierung, die ihrerseits zu problematisieren wäre.

¹³ H. STEIGER, *Mal drastisch so dahinformuliert?* (Leserbrief), in: F.A.Z. vom 6. Juni 2009.

¹⁴ Vgl. E. ARENS, *Gottesverständigung. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg 2007.

¹⁵ Bereits JOHANNES VON DAMASKUS (ca. 650–754), der erste christliche Theologe, der sich mit dem Islam kritisch auseinandersetzt, spricht in seinem Buch «Über die Häresien» vom Islam als der «Religion der Ismaeliten». Bemerkenswert ist, dass er den Islam unter die christlichen Häresien fasst und ihm eine Nähe zum Arianismus attestiert. Neben einer scharfen Kritik an der «Vielweiberei» Muhammads finden sich hier erstmals polemische Stereotypen, die eine jahrhundertelange Wirkungsgeschichte in der christlichen Auseinandersetzung mit dem Islam haben sollten: Muhammad, der Pseudoprophet; der Islam, Vorläufer des Antichrist etc. Vgl. JOHANNES VON DAMASKUS, *haer.* 100 (SC 383, ed. R. Le Coz) 228–250. – Während noch Dantes *Divina comedia* Muhammad einen Platz in der Hölle zuweist (vgl. Gesang XXVIII, V. 30f.), so haben sich wenig später Gelehrte wie Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus um eine vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit dem Islam bemüht, allerdings nur wenige Nachfolger gefunden. Kirchenamtlich hat erst das II. Vatikanum ein neues Kapitel im Verhältnis zum Islam aufgeschlagen. In *Nostra Aetate*, Art. 3 heißt es: «Mit Hochachtung betrachtet die Kirche auch die Muslime, die den alleinigen Gott anbeten, den lebendigen und in sich seienden, barmherzigen und allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde, der zu den Menschen gesprochen hat. Sie mühen sich, auch seinen verborgenen Ratschlüssen sich mit ganzer Seele zu unterwerfen, so wie Abraham sich Gott unterworfen hat, auf den der islamische Glaube sich gerne beruft. Jesus, den sie allerdings nicht als Gott anerkennen, verehren sie doch als Propheten, und sie ehren seine jungfräuliche Mutter Maria, die sie bisweilen auch in Frömmigkeit anrufen. Überdies erwarten sie den Tag des Gerichtes, an dem Gott alle Menschen auferweckt und ihnen vergilt. Deshalb legen sie Wert auf sittliche Lebenshaltung und verehren Gott besonders durch Gebet, Almosen und Fasten.» Vgl. dazu den Kommentar von R. SIEBENROCK, *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, hg. von P. Hünermann u. B.J. Hilberath, Freiburg-Basel-Wien 2005, Bd. 3, 658–661.

¹⁶ L. JÄGER, *Das Kreuz im Krähwinkel*, in: F.A.Z. vom 14. Mai 2009. Ausgewogener ist die Glosse *Kermani und das Kreuz*, die Jäger am 19. Mai 2009 in der F.A.Z. publiziert hat. Hier macht er zurecht darauf aufmerksam, dass die Debatte nicht nur den «Widerstreit zweier Sprachen» offenlegt, sondern auch die Frage aufwirft, wie das Kreuz theologisch zu deuten sei, ob als «Sühnopfer» oder als «bloßes Symbol der Solidarität Gottes».

¹⁷ Vgl. M. MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, München 2007.

¹⁸ Vgl. U.J. WENZEL, *Bewährungsproben. Der Streit um den Hessischen Kulturpreis offenbart religionspolitische Bruchlinien*, in: N.Z.Z. vom 20. Mai 2009.

¹⁹ Insofern würde ich Graf's Aussage, dass Kermani «einfühlsam den inneren Sinn christlicher Frömmigkeit zu erschließen sucht», nicht vorbehaltlos unterschreiben wollen. Vgl. DERS., *Kant hat dasselbe wie Kermani gelehrt*, in: F.A.Z. vom 21. Mai 2009.



²⁰ Die Rede von der «christlichen Ideologie» im Blick auf die Passion Jesu dürfte sich für einen gläubigen Muslim aus der Sure 4,157f. des Koran ergeben, dort wird der Tod Jesu entschieden bestritten. Im Blick auf Juden, die meinen, Jesus gekreuzigt zu haben, wird polemisch notiert: «Sie haben ihn aber nicht getötet, und sie haben ihn nicht gekreuzigt [...]. Sie wissen über ihn nichts, sondern vermuten nur. Und sie haben ihn mit Gewissheit nicht getötet.»

²¹ Vgl. S. ZIZEK, *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt/M. 2003, 16: «Im Christentum stirbt Gott für sich selbst.» Vgl. auch den Grenzgedanken einer «Selbstdekonstruktion Gottes» bei J. DERRIDA, *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*, Frankfurt/M. 2003, 213.

²² Vgl. N. KERMANI, *Der Schrecken Gottes*, bes. 127–130.

²³ Vgl. J.B. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie*, in: W. OELMÜLLER (Hg.), *Wovon man nicht schweigen kann. Neuere Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 125–137; K.J. KUSCHEL, *Ist Gott verantwortlich für das Böse? Überlegungen zur einer Theologie der Anklage*, in: G. FUCHS (Hg.), *Angesichts des Leids an Gott glauben*, Frankfurt 1995, 227–261. – Vgl. kritisch dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz*, Paderborn 2001.

²⁴ KERMANI selbst referiert: «Und es ist dem Neuen Testament vorbehalten, das Leiden Gottes in den Mittelpunkt zu rücken, ein Leiden allerdings für den Menschen, nicht an den Menschen. *Die Antwort auf Hiob* werde am Kreuz gegeben, hat C.G. Jung in dem gleichnamigen Buch die Kreuzigung auf die Theodizee bezogen» (*Der Schrecken Gottes*, 128).

²⁵ Vgl. Th. PRÖPPER, *Evangelium und freie Vernunft*, Freiburg 2001, 47. Vgl. auch J.-H. TÜCK, *Jesus Christus – Gottes Heil für uns. Eine dogmatische Skizze*, in: G. HOTZE u.a., *Jesus begegnen* (Theologische Module, hg. von M. Böhnke u. Th. Söding), Freiburg 2009, 119–176, bes. 171ff.

²⁶ Vgl. zum Hintergrund des hier nur flüchtig skizzierten die maßgebliche Studie von K.-H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* (Sammlung Horizonte, N.F. 29), Freiburg 1995.





HANS MAIER · MÜNCHEN

DIE GRENZENLOSE WELT UND IHRE GRENZEN

I

Technik und Kommunikation haben die heutige Welt zur Einen Welt gemacht. Längst erleben wir als Einheit, was früher in Bekanntes und Unbekanntes, Heimisch-Nahes und Exotisch-Fernes auseinanderfiel. Statt von Staaten, Regionen, Kontinenten sprechen wir heute schon von Welten: der Ersten, Zweiten, Dritten, Vierten Welt. Weltverkehr und Welthandel, Gipfelkonferenzen, Erdumkreisungen, Satellitenblicke aus dem Weltraum auf das «Raumschiff Erde» – das alles ist fast alltäglich geworden. Die ständige Berichterstattung erzeugt eine Art von Allgegenwart der Weltprobleme: die verschiedenen Hemisphären der Erde werden zu benachbarten Plätzen ein und desselben Ortes, kurz, die Familien-Ähnlichkeit der Einen Welt überlagert, so scheint es – die räumlichen, ethnischen sozialen Distanzen, die früher ausschlaggebend waren.

Auf der anderen Seite bestehen diese Distanzen und Unterschiede aber fort – und mit ihnen das Phänomen der Grenzen. Noch immer gliedert sich unsere Welt in Staaten und Nationen. Noch immer stehen Religionen, Kulturen, Lebenskreise, politische und soziale Ideen und Ideologien einander gegenüber – nicht alle dialogbereit. Noch immer gehen die alten Risse zwischen arm und reich, mächtig und ohnmächtig durch die heutige Welt – doppelt fühlbar, weil sie in Sichtweite gerückt sind und niemand mehr die Augen davor verschließen kann. Und noch immer gibt es in der Einen Welt eine Vielfalt von Sprachen, sichtbarstes Zeichen der Kommunikationsgrenzen in der globalen Zivilisation – Babylon statt Pflingsten.

II

Im Vorfeld der Konferenzen von San Francisco, in denen die internationale Ordnung nach dem Zweiten Weltkrieg verhandelt wurde, begann man von

HANS MAIER, geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der Communio.



der *Einen Welt* zu sprechen. Politisches Pathos zittert in dieser Formel nach – so wie ökologisches in der späteren Rede vom «Raumschiff Erde». Arnold Toynbee führte, um das Zusammenrücken und Engerwerden der Welt zu veranschaulichen, die Formel «Parochialisierung» ein, also das Eingemeindetwerden, «Eingepfarrtwerden» der Menschen. McLuhan sprach vom «globalen Dorf», ein Topos, der sich inzwischen weit verbreitet hat. Tatsächlich kann man sagen, dass die Welt heute von immer mehr Menschen als eine einzige Welt gesehen wird – was sie jahrhundertlang höchstens potentiell, in kühnen Vorwegnahmen des Geistes, gewesen ist. Welt war lange Zeit «Welt» nur in beschränkten, geographisch umrissenen Räumen: Mesopotamien, Indien, China, das Alexanderreich, Rom. Und diese Räume blieben gegeneinander isoliert. Erst in der jüngeren Geschichte entwickeln sich dauerhafte internationale Beziehungen, stärkere wechselseitige Abhängigkeiten der Staaten und schließlich so etwas wie eine Weltgesellschaft und ein Weltbewusstsein. Während die älteren Reiche in historischen Sackgassen enden, beginnt mit der europäischen, später internationalen Staatengesellschaft ein Prozess universeller Verflechtung der Völker und Nationen. Die Völkerfamilien der Vergangenheit werden zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammengefügt – wie es scheint unwiderruflich.

Gewiss: die heutige Welteinheit ist wesentlich technischer, ökonomischer, wissenschaftlich-praktischer und medialer Natur. Es fehlt die geistige, moralische, politische Homogenität, wie sie in früheren Reichen und Universalstaaten nicht selten anzutreffen war. Viele Zentren von einst haben ihre alte Bedeutung verloren: nicht nur das Abendland ist «untergegangen» – im Sinn europäischer Vorherrschaft und modellhafter Geltung für die Welt –, auch das alte China, das alte Afrika, Lateinamerika, Iberien – man kann die Reihe fortsetzen. Zwar sind eine Anzahl neuer Bewegungen, neuer Zentren entstanden: man denke an so verschiedene Erscheinungen wie den politischen Islam, die postkommunistischen Demokratien, die Europäische Union, Indien, China und die «Tigerstaaten» des Fernen Ostens. Aber sie repräsentieren (und binden!) keineswegs alle nationalen, regionalen, religiösen Strömungen in der heutigen Welt.

Existenzentwürfe sehr verschiedener Herkunft ringen um Geltung in der sich bildenden Weltgesellschaft – um die Formung jener *Einen Welt*, die nach dem Wort des unvergessenen Johannes' XXIII. zwar einen Körper, aber noch keine Seele hat. Dennoch: von einer Weltgesellschaft kann man bereits sprechen – dann nämlich, wenn man das Neue mit den älteren regional begrenzten und gegeneinander isolierten Hegemonialstrukturen vergleicht. Die Welt vereinheitlicht sich, und das in raschem Maß. Alte Kulturen, nationale und regionale Überlieferungen werden immer mehr in größere Zusammenhänge einbezogen. Auch wenn die «Neue Welt» nicht mehr europazentrisch ist, auch wenn sie nicht mehr nur aus National-

staaten, sondern auch aus Staatengemeinschaften und Machtblöcken besteht, auch wenn sie geistig heterogen und politisch vielfältig gespalten ist – sie wird doch von immer mehr Menschen in zunehmendem Maß als Einheit erfahren.

III

Man sollte denken, dass in dieser grenzenlosen Welt auch die Sprachgrenzen dahinfallen – dass die wachsende Einheit zu einer Konzentration der Sprachen führt. Doch das Gegenteil ist der Fall. Während die Welt sich vereinheitlichte, haben Zahl und Vielfalt der Sprachen keineswegs abgenommen, sondern zugenommen. In der Einen Welt gibt es mehr Sprachen als je zuvor, oder sagen wir vorsichtiger: Wir kennen heute weit mehr Sprachen, als wir früher kannten – und wir sehen ständig Sprachen unter uns neu entstehen.

Nach heutigen Schätzungen werden auf der Erde rund 4000 bis 5000 Sprachen gesprochen. Das ist eine außerordentlich große Zahl. Gewiss, in ihr sind auch die großen Weltsprachen mit vielen Millionen Sprechern enthalten, an der Spitze das Chinesische, Englische, Spanische und Russische: rund zweieinhalb Milliarden gehören den 17 größeren Sprachgemeinschaften mit über 50 Millionen Sprechern an, auch wir Deutschsprachigen mit rund 120 Millionen zählen zu diesem Kreis, der auch Sprachen wie Hindi, Arabisch, Portugiesisch, Bengali, Japanisch, Malaiisch-Indonesisch und Französisch einschließt. Doch die andere Hälfte der Menschheit verteilt sich auf kleinere und immer kleinere Sprachgemeinschaften. Das geht bis zu Sprachen mit nur wenigen Zehntausend oder Tausend Sprechern – man denke in Europa an das Rätoromanische, Sorbische, Färingische –, ja bis zu wenigen Hundert wie bei den im Aussterben begriffenen Indianersprachen in Amerika. Die Kinder Babylons bilden also keine wohlorganisierte Schule mit annähernd gleichen Klassenstärken – vielmehr stehen Einzelgänger und Riesengruppen, Isolate und Reservate sowie Zonen der Durchdringung und Vermischung unvermittelt nebeneinander. Auch ist die Diffusion der Sprachen höchst unterschiedlich: die größte Sprache der Welt, das Mandarin, reicht kaum über den chinesischen Sprachraum hinaus – ähnlich steht es mit Russisch, Malaiisch-Indonesisch, in gewissem Maß auch mit Hindi und Urdu – während die Stärke des Englischen bekanntermaßen nicht nur in der absoluten Zahl seiner Sprecher, sondern in seinem hohen Verteilungsgrad rund um den Erdball liegt.

Die Gründe für die Vermehrung der Sprachen in der Einen Welt liegen auf der Hand. Es sind im wesentlichen drei. Erstens der Ausbau und die Autorisierung bisher unentwickelter oder zurückgesetzter Sprachen im Zug der weltweiten Entkolonialisierung nach 1945: staatliche Verselbständigung



hieß in vielen, ja den meisten Fällen auch sprachliche Verselbständigung. Zweitens das Vordringen der Regiolekte und Soziolekte und der vielfältigen Fachsprachen – dazu gehören sprachliche Differenzierungen wie die des Englischen in das Britische, Irische, Amerikanische und in zahlreiche Sonderformen («Uns trennt nur eines», pflegte Winston Churchill in Amerika zu sagen, «unsere gemeinsame Sprache.») Drittens der Vorgang ethnischer, sozialer, religiöser Selbstbehauptung *durch Sprache* in der heutigen Welt. Was in der «alten Welt», in der von Europa ausgehenden Staatenbildung die Ausnahme war – dass kleinere Völker ihre Sprache bewahrten, oft über lange staatlose Zeiten hinweg (Italien, Polen) –, das wird heute, im Zeichen der Selbstbestimmung, auch für die kleinsten Einheiten, erst recht für die großen, ganz selbstverständlich in Anspruch genommen. Alle Großstaaten und Großreiche, alle klassischen Nationalstaaten haben sich heute mit diesem Problem herumzuschlagen: Weißrussen, Ukrainer, Esten, Rumänen haben sich der Sprachdominanz des Russischen entzogen: in den USA haben die «Hispanics» den angelsächsischen Sprachkonsens aufgekündigt; Katalanen und Basken beanspruchen in Spanien sprachliche Eigenständigkeit usw. Und so an vielen Orten der Welt – der Ansprüche und Erwartungen ist kein Ende.



IV



Und die Nationen, der Nationalstaat? Wird er in der Einen Welt verschwinden? Oder behauptet er sich zäh? Konstituiert er sich vielleicht sogar neu?

Hier war der Zusammenbruch des Kommunismus und die Wiedervereinigung Europas in den neunziger Jahren ein lehrreiches Beispiel. Kaum war der sowjetische Druck geschwunden, brachen in Ost- und Südosteuropa Nationalitätenkämpfe aus. Gebietsansprüche wurden erhoben, es kam zur Benachteiligung und Unterdrückung von Minderheiten, zu ethnischen Kämpfen, ja Kriegen. Die Entwicklung kulminierte im Krieg zwischen Serben, Slowenen, Kroaten in Gesamt-Jugoslawien wie im bisherigen multiethnischen Musterland Bosnien-Herzegowina, sie setzte sich fort im Kosovo – und niemand weiß, ob dies der letzte Fall ist, bei dem gewachsene oder unter Druck erzwungene Föderationen vom Ideal des homogenen Nationalstaats überwältigt wurden.

Die Frage nach der Zukunft der Nationen im sich vereinheitlichenden Europa ist schwer zu beantworten. Denn das Wort Nation hat im Osten und im Westen Europas heute einen durchaus unterschiedlichen Stellenwert. Sehr vereinfacht gesprochen: Im Osten ist die Nation bestätigt, im Westen ist sie relativiert worden. Im Osten suchen die befreiten Ländern nach ihrer nationalen Identität – im Westen bemüht man sich um ein «Europa der Vaterländer». Im Osten ist man noch dabei, sich von der ideo-



logischen Zwangsintegration im sozialistischen Bündnissystem zu lösen, und verspürt wenig Neigung nach neuen engeren Zusammenschlüssen – im Westen gilt, ungeachtet erheblicher nationaler Unterschiede und Rivalitäten, die Europäische Union als Beispiel für eine Zukunft, in der Konflikte durch Zusammenarbeit entschärft werden, gemeinsame Interessen sich bilden, Kriege undenkbar werden.

Es war begreiflich, dass die Europäische Gemeinschaft auf die Vorgänge in Ost-, Mittel- und Südosteuropa 1989/90 nicht mit einer Verlangsamung, sondern mit einer Beschleunigung des Integrationstempos reagiert hat. Die Union – und damit der Nucleus der «Vereinigten Staaten von Europa» – nahm in diesen Jahren erste Gestalt an – viel rascher und eindringlicher, als dies selbst kühne Propheten vorauszusagen wagten. Symbolisch waren nicht nur die Schaffung des Binnenmarktes und die Einführung des Euro – symbolisch war auch das Schengen-Abkommen, das alte Grenzen beseitigte und Zollschranken überflüssig machte. Heute erkennen wir freilich, dass diese Beschleunigung auch Probleme mit sich brachte. Erstmals verbreitete sich nicht nur in Großbritannien, sondern auch in den klassischen Europa-Nationen Frankreich und Deutschland eine gewisse Europa-Skepsis. Viele Menschen fühlten sich durch Gangart und Tempo überfordert. Der Ruf nach parlamentarischer und demokratischer Legitimation wurde stärker. Die Demokratie-Defizite einer von überlegenen Technokratien vorangetriebenen Integration traten ins öffentliche Bewusstsein. Die Problematik verdichtete sich in der nach dem Jahr 2000 immer dringlicher werdenden Verfassungsfrage: Wie konnte in der Erweiterung der Union, in der Zunahme ihrer Mitglieder (Nord-, Süd-, Osterweiterung) die Handlungsfähigkeit des Ganzen bewahrt oder neu gestärkt werden? Zwei Vorstöße zur Lösung des Problems (Amsterdamer Vertrag, Lissabonner Vertrag) scheiterten am Widerspruch einzelner Staaten. Die Frage der Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit Europas nach dem Fall der Mauern ist bis heute nicht gelöst.

V

Dies alles bestätigt eine Erfahrung, die auch in der globalisierten Welt von heute zu beobachten ist: Jeder Schritt zu weiterer Vereinheitlichung ruft unvermeidlich Gegenkräfte auf den Plan; jeder Vorstoß ins Grenzenlose bringt die bestehenden Grenzen in Erinnerung. Das gilt für das Zusammenleben der Völker. Aber es hat auch Bedeutung für die Kirche. Bertram Stubenrauch hat in seinem Aufsatz «Das Weltdorf und die Weltkirche» (in dieser Zeitschrift 29/2005, 234–247) nachdrücklich an die Zusammenhänge von Globalität und Regionalität erinnert.



Fazit: Die Imperien, die Reiche schwinden in der gegenwärtigen Welt. Nationalsozialismus und Kommunismus sind – zumindest in Europa – untergegangen. Verschwunden sind auch die Kolonialreiche britischer, französischer, niederländischer und portugiesischer Observanz. Viele neue Staaten sind entstanden. Überblickt man die letzten Jahrzehnte, so geht die Tendenz eher zum Kleinstaat als zum Weltstaat. Das ist zunächst einmal etwas Positives. Ein Kleinstaat ängstigt nicht. Aus einem Weltstaat dagegen kann man nicht mehr emigrieren. «Föderalistische» Staaten – in einem weiten Sinn verstanden – sind überall auf der Welt im Vordringen. Das ist begreiflich: die technische und mediale *Eine Welt*, das große Welt-Dorf vor unseren Fernsehschirmen verlangt ein Gegengewicht. Je einheitlich-uniformer die Welt, desto stärker das Verlangen nach «Heimat», nach überschaubaren, erlebbaren Verhältnissen. Nur in solchen begrenzten Räumen kann sich Verantwortung bilden, kann Verantwortungsgefühl entstehen.

Wenn aber einerseits die Imperien verschwinden, andererseits die «Basis» der Staaten tiefer gelegt wird, dann bedarf es einer Auffangstellung – und das dürfte ein reformierter, ein kooperativer, ein grundrechtlich domestizierter Nationalstaat sein. Denn der Prozess der Aufteilung, der Zersplitterung darf nicht bis zur völligen Atomisierung weitergehen – sonst schüfe man nur einen Anreiz für die Entstehung neuer Hegemonialstaaten.

So wird die gegenwärtige Lage Europas – und der Welt – von allen Beteiligten Fantasie und gestalterische Energie fordern. Eine umfassende Analyse der sozialen und politischen Realitäten ist nötig. Dabei sollte man das ganze vergangene Jahrhundert im Blick haben und die Erfahrungen der Vergangenheit bedenken – in einer Situation, in der die Euphorien des Jahres 1989 verfliegen sind und in der an die Stelle des raschen Gipfelsturms die «Mühen der Ebene» treten.



LOTHAR HÄBERLE · KÖLN

BINDEKRÄFTE IM SÄKULARISIERTEN STAAT

Schon angesichts der Herausforderung des Staates, mehr als drei Millionen Muslime zu integrieren in eine Gesellschaft, in der rund ein Drittel Agnostiker und Atheisten sind, stellt sich die Frage: Gibt es genügend innere Bindekräfte, die sowohl den Staat als auch eine säkularisierte Gesellschaft zusammenhalten, vielleicht sogar festigen und prägen können, und wie entstehen sie? Was können Kirche und Religionsgemeinschaft, was der Staat selbst dazu beitragen? Derartige Fragen steckten auch einen wichtigen Teil des Dialog-Feldes ab, in dem sich Joseph Ratzinger und Jürgen Habermas bei ihrer bemerkenswerten Begegnung im Januar 2004 bewegten. – Eine solche Thematik kann sinnvoll nur interdisziplinär angegangen werden, denn es treffen und mischen sich theologische, philosophische und staatsrechtliche Argumente.

1. Werte und Wahrheit

Der Frage, wie und woraus sich die staatsbürgerliche Solidarität reproduziert, geht Jürgen Habermas nach: Die Bereitschaft, für fremde Mitbürger sowie für allgemeine Interessen Opfer in Kauf zu nehmen, könne den Bürgern eines Gemeinwesens «nur angesonnen» werden. Deshalb seien politische Tugenden für den Bestand einer Demokratie wesentlich. Unter Staatsbürgern entstehe jedoch «eine wie immer auch abstrakte und rechtlich vermittelte Solidarität erst dann, wenn die Gerechtigkeitsprinzipien in das dichtere Geflecht kultureller Wertorientierungen Eingang finden.»¹

Mit Habermas' Rekurs auf «Werte» stellt sich die Frage nach dem entsprechenden Begriff. Er sei allzu oft vage, räumen Hans Joas und Udo Di Fabio gleichermaßen ein²: Letzterer stellt auf die «hohe normative Orientierungsfunktion» ab, die ein Wert habe; gleichwohl seien Werte «nicht selten einander widersprechend» und «unterliegen einem Wandel durch gesellschaftliche Faktizität».

LOTHAR HÄBERLE, Jg. 1954; studierte Staatswissenschaften, Philosophie und Theologie; 1978 Diplom-Volkswirt, 1982 Dr.rer.pol. (Universität zu Köln). Mehrjährige Tätigkeit in der Politikberatung. Derzeit Tätigkeit am Lindenthal-Institut in Köln.

Zutreffend zeichnen Joas wie Di Fabio den vor allem in den Sozialwissenschaften gängigen Werte-Begriff, der deren *Wandelbarkeit* einschließt, nach. Gerade deswegen ist er für Philosophie und Theologie jedoch problematisch: Denn der Begriff des Wertes tritt «an die Stelle der Begriffe des Wahren, des Gerechten und des Guten», so Robert Spaemann.³ Auch Ratzinger legt den Fokus statt auf Werte auf die – letztlich *unwandelbare* – Wahrheit. Werte bezögen «ihre Unantastbarkeit daraus, dass sie wahr sind und wahren Forderungen des menschlichen Wesens entsprechen.»⁴ So überrascht es nicht, dass er als Benedikt XVI. 2008 in einer Vorlesung das Thema Wahrheit vielfach beleuchtete: «Der Mensch will erkennen – er will Wahrheit.» Aber Wahrheit meine mehr als Wissen, ziele auf die Erkenntnis des Guten. «Die Wahrheit macht uns gut, und das Gute ist wahr». Bezugnehmend auf den demokratischen Willensbildungsprozess merkt er an: «Die Wahrheits-Sensibilität wird immer wieder überlagert von der Interessensensibilität. Ich finde es bedeutsam», so Benedikt XVI., «dass Habermas von der Sensibilität für die Wahrheit als notwendigem Element im politischen Argumentationsprozess spricht und so den Begriff der Wahrheit wieder in die philosophische und in die politische Debatte einführt.»⁵ Auf den Punkt gebracht: Auch für Gesellschaft und Politik gilt es, an der Wahrheit als einzig richtunggebender Koordinate Maß zu nehmen.⁶ Wenn Werte *mehr* sein sollen als Wiedergabe gesellschaftlicher Befindlichkeit, gilt auch für sie dasselbe Koordinatensystem. Mithin könnte man sie *wahrheitsorientierte Werte* nennen.

2. Werte-Vermittlung: frühkindlich und schulisch

a) *Frühkindliche Werte-Erziehung – durch Eltern oder staatliche Krippen?*: Um zum Ausgangspunkt zurückzukommen: Tugenden also und Wertorientierungen sind gefragt – wer kann sie vermitteln, woraus werden sie gespeist? Zuerst einmal sind hier Eltern und Erzieher gefordert; doch wie sind sie ihrerseits – nicht zuletzt religiös – sozialisiert? Eine auch *zukünftig* vorhandene «religiöse Erbschaft» setzt voraus, dass Bildung, die auch religiöse und ethische umfasst,⁷ im Wesentlichen von den *Eltern* getragen wird.⁸ Dafür benötigen sie vielfältige Unterstützung durch Kirchen und Religionsgemeinschaften. Das eigen-aktive Handeln von Familien bei dieser Erziehung ist beinahe zwingend, weil man sonst Gefahr liefe, in eine Falle zu geraten. Die *frühkindliche* Erziehung immer mehr an staatliche Horte und Krippen abzugeben, würde dazu führen, so Paul Kirchhof, dass es dann «weniger Religion» geben würde, «weil der weltanschaulich neutrale Staat die Kinder nicht katholisch oder evangelisch oder im Sinne des Islam erziehen darf». Daher müsse der religiöse Impuls von den Eltern kommen. Es gehe ja «um die Freiheitsfähigkeit dieser Menschen auch für die Religion.»⁹

Sollte die Hinführung zur Religion immer weniger stattfinden, wäre das für die Kirchen *unmittelbar* problematisch, was nicht überrascht – paradox jedoch: problematisch wäre das *mittelbar* auch für den Staat selbst! Denn er würde sich wegen einer solchen Schwächung der Kirchen im Falle einer sehr expansiven Förderung *staatlicher* Krippen und Horte Probleme *schaffen*, weil er schwächen würde, was er eigentlich stärken und fördern müsste.

b) *Schulische Werte-Vermittlung und ihre historisch-kulturellen Grundlagen:* Für die Schule, «in der die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft vornehmlich tradiert und erneuert werden», stellte das Bundesverfassungsgericht 1995 fest,¹⁰ könne der religiös neutrale Staat «die kulturell vermittelten und historisch verwurzelten Wertüberzeugungen» nicht abstreifen, «auf denen der gesellschaftliche Zusammenhalt beruht und von denen auch die Erfüllung seiner eigenen Aufgaben» abhängt. Der christliche Glaube und die christlichen Kirchen seien dabei von «überragender Prägestärke» gewesen. In der Tat besteht die *historische* Dimension jeder Kultur gerade darin, dass sie über Jahrhunderte hinweg gewachsen, manchmal sogar «erlitten» worden ist, und dass das die Einsicht befördern sollte, ein Erbe – also auch ein «christliches Erbe» – anzunehmen¹¹ und auf ihm aufzubauen. Auch das Verhältnis von Staat und Kirche bzw. Religionsgemeinschaften beginnt nicht erst heute, und es beginnt auch nicht auf der einsamen Insel des Robinson Crusoe. Vielmehr sind aus Erfahrungen und Einsichten Strukturen gewachsen, ist eine Kultur entstanden, von der es auszugehen gilt. Auch ein religiös-neutraler Staat darf – und muss sich sogar – auf die prägenden moralischen Wurzeln stützen, die ihn gebaut haben und ohne die er nicht überleben kann.¹² Ähnlich konstatiert Habermas: Kirchen und Religionsgemeinschaften erfüllen «im Allgemeinen Funktionen, die nicht unwichtig sind für die Stabilisierung und Entfaltung einer liberalen politischen Kultur.»¹³

3. Der Staat darf und muß zwischen Religionsgemeinschaften unterscheiden

a) *Komplementärer Lernprozess zur Ausschöpfung der kulturellen Quellen:* Habermas folgend liege es auch im eigenen Interesse des Verfassungsstaates, «mit allen den kulturellen Quellen schonend umzugehen, aus denen sich das Normbewusstsein und die Solidarität von Bürgern speist». Dabei könnten «religiöse wie weltliche Mentalitäten» in einem *komplementären* Lernprozess «ihre Beiträge zu kontroversen Themen in der Öffentlichkeit dann auch aus kognitiven Gründen gegenseitig ernstnehmen.»¹⁴ Bemerkenswert ist, dass Habermas hier der religiösen Seite prinzipiell das gleiche Gewicht zubilligt wie der weltlichen.

Solche beiderseitigen Lernprozesse begründeten mehr gesellschaftliche Stabilität als lediglich eine Anpassung der Religionsgemeinschaften an die *macht*politischen Gegebenheiten. Denn dem freiheitlichen Staat genüge ein



erzwungenes Arrangement nicht. Er sei nämlich «auf eine in Überzeugungen verwurzelte Legitimation» angewiesen, die «von gläubigen, andersgläubigen und ungläubigen Bürgern gleichermaßen akzeptiert werden können.»¹⁵ Wie groß hierfür nicht selten die Herausforderungen sind, beschreibt Habermas selbst: «Eine politische Kultur, die sich, sei es in Fragen der Forschung an menschlichen Embryonen, der Abtreibung oder der Behandlung von Komapatienten, entlang der Bruchlinie säkular/religiöser Gegensätze unversöhnlich polarisiert, stellt selbst in der ältesten Demokratie den staatsbürgerlichen Commonsense auf die Probe.»¹⁶ Wie kann ein so herausgeforderter Staat den Commonsense am besten stabilisieren? Indem er sich, könnte man mit Paul Kirchhof antworten,¹⁷ vor allem auf *die* Religionsgemeinschaften stützt, die in ihren Lehren über Religionsfreiheit, Nächstenliebe oder Frieden die «innere Bereitschaft und Fähigkeit der Menschen zu Freiheit und Demokratie, auch zu den kulturellen Voraussetzungen des freiheitlich-demokratischen Staates» fördert. Hier gebe es «fundamentale Unterschiede».

b) *Zur Notwendigkeit staatlicher Unterscheidung bzgl. Religionsgemeinschaften:* Für den Staat wäre es *notwendig*, mit diesen Unterschieden gut umgehen zu lernen. Behandelte hingegen der Staat «trotz dieser Unterschiede alle Religionen gleich, so fehlte ihm jegliche Urteilskraft.¹⁸ Er gefährdete durch Beurteilungs- und Entscheidungsschwäche seine eigene Zukunft als Verfassungsstaat», so Kirchhof. Der Staat dürfe «für die Förderung – anders als bei Verboten und Geboten – unterscheiden, welche kirchlichen Lehren und Lebensformen seine Kultur historisch entfaltet haben und gegenwärtig stützen, welche Religionen ihn anregen und bereichern, aber auch welche Lehren ihn in seiner Verfasstheit verändern wollen.»¹⁹

4. Ermüdung des demokratischen Bandes?

a) *Ermüdung nur aus externen Gründen ...?:* Auch wenn nach Habermas der demokratische Verfassungsstaat keine dem politischen System als solchem innewohnende, also interne Schwäche aufweise, die «eine Selbststabilisierung» des Staates gefährde, sieht er dafür «jedoch externe Gründe nicht ausgeschlossen». Dazu zählt er eine «entgleisende Modernisierung der Gesellschaft im ganzen», die sehr wohl das demokratische Band mürbe machen und die Art von Solidarität auszehren könnte, auf die der demokratische Staat, ohne sie rechtlich erzwingen zu können, angewiesen sei. Evidenzen für ein solches Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität stellt Habermas fest etwa in der «Verwandlung der Bürger wohlhabender und friedlicher liberaler Gesellschaften in vereinzelte, selbstinteressiert handelnde Monaden, die ihre subjektiven Rechte nur noch wie Waffen gegeneinander richten.»²⁰

b) ... oder auch aufgrund mangelnder Fundierung der «Rechtsformung»? Zu fragen wäre, ob Ratzinger für eine «entgleisende Modernisierung» nicht auch – und vielleicht sogar wesentlich – den Gesetzgeber in Mithaftung nehmen würde, wenn er formuliert: «Recht, das sich nicht mehr ausweisen kann, erscheint als Willkür, und was übrigbleibt, ist Gewalt: Homo homini lupus.»²¹ Ein ähnlicher Konflikt mag auch Gustav Radbruch vor Augen gestanden haben, als er unmittelbar nach 1945 einräumte, dass «der Widerspruch des positiven Gesetzes zur Gerechtigkeit ein so unerträgliches Maß» erreichen könne, dass das Gesetz «als «unrichtiges Recht» der Gerechtigkeit zu weichen hat.»²² Auch heute ist, so könnte man ergänzen, die scharfe Frage von Augustinus relevant: «Was sind Reiche, wenn die Gerechtigkeit fehlt, anderes als große Räuberbanden?»²³

Nicht weniger problematisch erscheint Ratzinger die Variante, dass das Recht die in der Gesellschaft tatsächlich bestehenden Werturteile lediglich «zu spiegeln und in Normen umzusetzen habe.» Denn «nun kann die eine Regierung zu Recht erklären, was die nächste zu Unrecht machen wird.» Was könnte aus dieser Lage herausführen, was könnte «heilen»? Ratzingers Antwort führt eine wichtige Unterscheidung ein: «Recht kann nur dann wirksame Kraft des Friedens sein, wenn sein Maß nicht in unseren Händen steht. Das Recht wird von uns *geformt*, aber *nicht geschaffen*. Anders ausgedrückt: Rechtsbegründung ohne Transzendenz gibt es nicht. Wo Gott und die von ihm gesetzte Grundform menschlicher Existenz aus dem öffentlichen Bewusstsein verdrängt und ins Private, bloß Subjektive abgeschoben wird, löst sich der Rechtsbegriff auf und damit das Fundament des Friedens.»²⁴ – Bei Jürgen Habermas jedoch finden sich Hinweise zugunsten einer solchen *transzendenten* Verankerung des Rechts (noch) nicht.

Über die für das «Abbröckeln der staatsbürgerlichen Solidarität» erwähnten Gründe hinaus sieht Habermas die in der Moderne eingespielte Balance zwischen den «großen Medien der gesellschaftlichen Integration» in Gefahr, «weil Märkte und administrative Macht die gesellschaftliche Solidarität, also eine Handlungskordinierung über Werte, Normen und verständigungsorientierten Sprachgebrauch aus immer mehr Lebensbereichen verdrängen»²⁵. Deshalb stimmt Habermas dem, was er «Böckenförde-Theorem» nennt, letztlich zu.

5. Die inneren Bindekräfte eines freiheitlichen Staates

a) Zum «Böckenförde-Theorem»: Ernst-Wolfgang Böckenförde hatte bereits 1967 zur Frage nach den bindenden Kräften der Demokratie ausgeführt: «Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.»²⁶ Es lohnt sich, über diesen – oft allein zitierten – Kernsatz hinaus weiterzulesen: «Das ist das große Wagnis, das er, um der



Freiheit willen, eingegangen ist.» Als freiheitlicher Staat könne er nur bestehen, wenn sich die Freiheit «von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert.» Schließlich fragt Böckenförde, ob nicht auch der weltliche Staat letztlich aus jenen inneren Antrieben und Bindungskräften leben müsse, die der religiöse Glaube seiner Bürger vermittelt: «Freilich nicht in der Weise, dass er zum ›christlichen‹ Staat rückgebildet wird, sondern in der Weise, dass die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.»²⁷

Mit den «inneren Antrieben und Bindungskräften», die der christliche Glaube seiner Bürger vermittele, gab Böckenförde 1967 einen wichtigen Hinweis, den er 2007 angesichts soziologischer Daten²⁸ stark, vielleicht etwas zu stark, relativierte. Auch wenn er zutreffend fortfährt – «dies sind statistische Daten *äußerer* Zugehörigkeit; sie sagen noch nichts aus über die *innere* Lebendigkeit, die praktische Ausübung des christlichen Glaubens und seine Weitergabe in die nachwachsende Generation» –, handelt es sich um eine soziologische Bestandsanalyse. Der Trend ist nicht unumkehrbar²⁹, die dazu anzugehende Aufgabe allerdings sehr anspruchsvoll: So sprach Ratzinger 2004 etwa von überzeugten «schöpferischen Minderheiten», die nötig seien und die «durch ihre Überzeugungskraft und durch die Freude, die in ihnen lebt, auch anderen Einsicht (schenken), ins Ganze hinein(wirken).»³⁰ Hiermit ist ein wichtiger Ansatzpunkt für eine Evangelisierung in der Welt von heute aufgezeigt.³¹

b) *Zur Verhaltenswirksamkeit des Glaubens:* Zutreffend ist Böckenfördes Bemerkung, wie wichtig es sei, «dass die Religion bei ihren Gläubigen, den Bürgern, lebendig ist und als gelebte Religion Verhaltenswirksamkeit entfaltet»³². Eine solche Wirksamkeit lässt sich auch in quantitativen Daten nachweisen: 44 % der «Atheisten», aber nur 12 % der Gottgläubigen meinen, was wir als böse erleben, sei nur das Ergebnis ungerechter Systeme, in denen wir leben.³³ «Kirchennahe» (51 %) finden es viel häufiger als Konfessionslose (35 %) «gut, dass wir Menschen aufeinander angewiesen sind und uns gegenseitig helfen können». Ebenso ist der Wunsch nach Kindern – oder zumindest die Offenheit für Kinder – mit Religion und Glauben positiv korreliert: nur für 42 % der unter 30jährigen Nichtreligiösen sei es wichtig Kinder zu haben, jedoch für 61 % der gleichaltrigen Religiösen.

6. Staatliche Rahmenbedingungen verbessern

a) *Kulturträger fördern:* Die aufgezeigte Verhaltenswirksamkeit aus dem Glauben heraus habe, so Böckenförde, der säkularisierte Staat indes nicht in der Hand. Aber etwas hat er doch in der Hand: Er kann und sollte in viel-

fältiger Weise *Rahmenbedingungen* verbessern oder schaffen. Wer sollte sich dadurch gestützt und ggf. gefördert wissen? Kirchhof sieht dafür vor allem die Familien, die Universitäten und die Kirchen. Da es für «die kulturellen Voraussetzungen des Verfassungsstaates» wenige Garanten und Legitimati-onsspender gebe, komme «eine Schlüsselstellung den Kirchen zu»³⁴.

b) «*Rechtsformung*» verbessern: Auf welche Inhalte sollte sich eine solche Rahmenverbesserung beziehen? Zur Stabilisierung einer säkularen Freiheitsordnung bedarf es «freiheitsbezogener, aber auch freiheitsbegrenzender Gesetze, deren Einhaltung und Beobachtung dann strikt durchgesetzt wird.»³⁵ Hierfür gilt es *auszutariieren*: Eine rechtlose Freiheit darf es genauso wenig geben wie ein die Freiheit zu sehr beengendes Recht, wie eine zu starke Verrechtlichung immer weiterer Lebensbereiche.³⁶ «Das Recht ist nicht der Gegenpol zur Freiheit, sondern ihre Voraussetzung und ihr Gehalt, wenn auch vielleicht nicht allein ihr ganzer Gehalt. Wer Freiheit will, darf daher nicht Rechtlosigkeit, sondern muss gutes Recht, menschengemäßes Recht als Recht der Freiheit erstreben»³⁷, so Ratzinger. Gemäß Böckenförde vermögen solche freiheitsbezogenen Gesetze, werden sie konsequent und unparteiisch angewandt, eine «neue Art von einigendem Band» über einer z.T. auseinanderstrebenden kulturellen Wirklichkeit hervorzubringen.» Anstelle von «ausgreifenden Wertbekenntnissen wird Gesetzesloyalität zur Grundlage des gemeinsamen Zusammenlebens. Das zugehörige Ethos der Gesetzlichkeit vermag eine solche Ordnung mitzutragen und zu stabilisieren.»³⁸

Ob jedoch der Staat im Blick auf den Lebensschutz, den Schutz der Intimsphäre einzelner Menschen und auf manche Liberalisierungstendenzen im Strafrecht den Rechtsrahmen vernünftig gesetzt habe, bezweifelte Karl Lehmann 2002. Ähnliches gelte für den Schutz von Ehe und Familie im Sinne des Grundgesetzes. «Hier gibt es doch wohl einen engeren Zusammenhang zwischen den Voraussetzungen, die der Staat braucht, und der Ermöglichung, dass diese Voraussetzungen auch gelebt werden und zugleich indirekt für Gesellschaft und Staat nützlich werden können.»³⁹ Auch heute erscheint der Nachbesserungsbedarf keineswegs geringer.

c) *Kultur stützen und fördern*: Gutes Recht selbst ist eine Art unverzichtbares Fundament – mehr jedoch nicht. Deshalb gilt es, nach weiteren Elementen zu suchen. Mit der Kultur nennt Böckenförde einen weiteren wichtigen Bereich: Da auch in der Kultur «geistige Kräfte, mentale Gegebenheiten und Traditionen» zusammenwirkten und «sich zu habituellen Einstellungen und damit verbundenem Ethos» formten, sei der Staat darauf verwiesen, die Kultur als «auch ein tragendes Ethos vermittelndes Band» vor allem durch Wahrnehmung des schulischen Erziehungs- und Bildungsauftrags zu stützen und zu schützen.⁴⁰

d) *Ethische Erziehung erleichtern*: Der grundlegende Akt für die Entwicklung und das Überdauern gerechter Gesellschaften, so Ratzinger 1984, ist die moralische Erziehung, in der der Mensch den Gebrauch seiner Freiheit erlernt. Wir müssten uns wieder «zu einer größeren Weite der Vernunft bekehren», auch die «*moralische Vernunft wieder als Vernunft erlernen.*» So müsse auch die Gesellschaft immer wieder «vom *Gewissen* her neu gebaut» und könne auch nur von dorthier gesichert werden. «Der christliche Glaube erweckt das Gewissen und begründet das Ethos.» Der Staat seinerseits könne nicht daran vorbeigehen, dass es «einen Bestand von Wahrheit gibt, der nicht dem Konsens unterworfen ist, sondern ihm vorausgeht und ihn ermöglicht.» Werde der christliche Boden *völlig* weggezogen, seien die «allmähliche Auflösung der Ehe als Grundform des Zueinander der Geschlechter» oder Konsequenzen für das Leben bald ersichtlich.⁴¹ 25 Jahre später *ist* dies bereits ersichtlich.

Die moralische Erziehung, die er ganz offensichtlich nicht von staatlichen Institutionen erwartet – deren Träger aber gleichwohl vom Staat (auch finanziell) zu fördern wären –, umfasst für Ratzinger zumindest die folgenden Elemente: 1) eine «Erziehung zur Beziehungsfähigkeit» – sie hat Rückbezüge auf die Familie als Ort der Erziehung, aber auch zur Gründung einer eigenen Familie, zu deren Befähigung sie beiträgt, 2) Bildung und Ausbildung – sie müsste neben technischem Können (wozu der Staat direkt beitragen könnte) auch zur Urteilsfähigkeit und zum Erwerb von Tugenden führen – und 3) die Gewissensbildung, die «dem einzelnen seine menschliche Mitte» gibt.⁴²

7. Nur ein indirekter Beitrag

Zu recht erwähnte Lehmann die «indirekte» Nützlichkeit für Staat und Gesellschaft, denn keine Kirche oder Religionsgemeinschaft kann Werte «bereitstellen». Die Wertebildung des einzelnen ist lediglich Folge kirchlicher Seelsorge, Wirkung religiöser Glaubensüberzeugung. Das Gemeinwesen «partizipiert daran nur mittelbar. Insoweit kann Religion objektiv stabilisierend für das Gemeinwesen wirken, aber darin kann nicht die Funktion von Religion nach ihrem Selbstverständnis liegen»⁴³. Auch wenn die Kirche mithin keine *unmittelbare* Verantwortung für den «Wertehaushalt» der säkularen Gesellschaft trägt,⁴⁴ kann sie dem Staat doch eines geben: *gläubige* Christen. Das wäre bzw. ist nicht das Wenigste. *Nur* über den Einzelnen kann die Kirche letztlich gesamtgesellschaftlichen Einfluss bewahren und gewinnen.⁴⁵

★

Dass der säkularisierte Staat auf diese Weise *gut* von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann, liegt auf der Hand. Erinnerung sei jedoch

nochmals an die Voraussetzungen für diese Voraussetzungen: Der Staat kann und sollte in vielfältiger Weise Rahmenbedingungen schaffen oder verbessern für freiheitliches Handeln, das Maß nimmt an wahrheitsorientierten Werten – eine anspruchsvolle Aufgabe.

ANMERKUNGEN

¹ J. HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: DERS./J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg u.a. 2005, 22 f. und 25.

² Vgl. H. JOAS, *Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz*, in: DERS., *Braucht der Mensch Religion?*, Freiburg u.a. 2004, vor allem 44-49. Zum folgenden U. DI FABIO, *Grundrechte als Werteordnung*, in: *Juristenzeitung (JZ)* 59 (2004), 3.

³ R. SPAEMANN, *Postsäkulare Gesellschaft*, in: W. SCHWEIDLER (Hrsg.), *Postsäkulare Gesellschaft*, Freiburg – München 2007, 69.

⁴ J. RATZINGER, *Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte in der pluralistischen Gesellschaft*, in: *Communio* 21 (1992), 501.

⁵ BENEDIKT XVI., Vorlesung für die römische Universität «La Sapienza» am 17.01.2008.

⁶ Vgl. auch U. DI FABIO, *Gewissen, Glaube, Religion. Wandelt sich die Religionsfreiheit?*, Berlin 2008, 52 ff., besonders 56.

⁷ Vgl. auch L. HÄBERLE, *Anker gegen den Relativismus*, in: *Communio* 36 (2007), 597 f. (mit weiteren Nachweisen).

⁸ Vgl. auch F. GRÄFIN NESSELRODE, *Das Spannungsverhältnis zwischen Ehe und Familie in Artikel 6 des Grundgesetzes*, Berlin 2007, 106 ff., 137.

⁹ P. KIRCHHOF, *Die Freiheit der Religionen und ihr unterschiedlicher Beitrag zu einem freien Gemeinwesen*, in: *Essener Gespräche* 39 (2005), 129 (Statement in der anschließenden Diskussion).

¹⁰ Kruzifix-Beschluß vom 16.05.1995, BVerfGE 93, 1 (22). Auch zum folgenden: EBD., 22.

¹¹ In diesem Sinne für einen gläubigen Juden eher überraschende Überlegungen zur EU-Verfassungsdiskussion von J. WEILER, *Ein christliches Europa*, Salzburg – München 2004, 29 f. Vgl. auch K. LEHMANN, *Zum schieflich-friedlichen Verhältnis von Staat und Kirche heute*, in: R. ZOLLITSCH (Hrsg.), *«Das Werk der Gerechtigkeit wird der Friede sein»*, Freiburg 2008, 24 f.

¹² Vgl. J. RATZINGER, *Auf der Suche nach dem Frieden*, in: DERS., *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg u.a. 2005, 137 sowie E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*, München 2007, 32 ff.

¹³ J. HABERMAS, *Religion in der Öffentlichkeit*, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/Main 2005, 130.

¹⁴ DERS., *Vorpolitische Grundlagen* (N 1), 32 f.

¹⁵ J. HABERMAS, *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Über Glauben und Wissen und den Defaitismus der modernen Vernunft*, in: *Neue Zürcher Zeitung* vom 10.02.2007, 30.

¹⁶ J. HABERMAS, Einleitung, in: DERS., *Zwischen Naturalismus und Religion* (N 13), 8.

¹⁷ Ausführlich: P. KIRCHHOF, *Die Freiheit der Religionen* (N 9), 105 ff. Zum folgenden: DERS., *Die postsäkulare Gesellschaft*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* v. 03.06.2004, 8.

¹⁸ «Die These, wegen der gleichen Religionsfreiheit für jedermann müsse der Staat alle religiösen Äußerungen und Institutionen gleich behandeln, ist deshalb falsch. Eine solche Gleichheit gilt *nur* für die *grundrechtliche* Wahrnehmung der Religionsfreiheit.» (EBD., 8 (Hervorhebungen durch LH)). Was darüber hinausgeht und sich bereits auf der Ebene des *Staatskirchenrechts* befindet – wenn etwa der Staat einer Religionsgemeinschaft den Status einer «Körperschaft des öffentlichen Rechts» gewährt oder sie als «Partner» für den Religionsunterricht in öffentlichen Schulen akzeptiert –, lässt auch dem religiös neutralen Staat Unterscheidungsmöglichkeiten – in dessen bestem Eigeninteresse.

¹⁹ P. KIRCHHOF, *Die Freiheit der Religionen* (N 9), 116.

²⁰ J. HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen* (N 1), 26.

²¹ J. RATZINGER, *Der Auftrag der Religion angesichts der gegenwärtigen Krise von Frieden und Gerechtigkeit*, in: DERS., *Wendezeit für Europa?*, Einsiedeln – Freiburg 1991, 35.

²² G. RADBRUCH, *Gesetzliches Unrecht und übergesetzliches Recht*, in: *Süddeutsche Juristenzeitung* (SJZ) 1946, 107 (in: W. HASSEMER [Bearb.], *Gustav Radbruch Gesamtausgabe*, Band 3, 1990, 83 ff.).

²³ Räuberbanden definiert er als «eine Schar von Menschen, (sie) werden geleitet durch das Regiment eines Anführers, zusammengehalten durch Gesellschaftsvertrag und teilen ihre Beute nach Maßgabe ihrer Übereinkunft.» A. AUGUSTINUS, *Gottesstaat*, Kempten – München 1911, IV 4.

²⁴ J. RATZINGER, *Der Auftrag der Religion* (N 21), 36 f. und 39 (Hervorhebungen durch LH). Vgl. auch DERS., *Die Bedeutung religiöser und sittlicher Werte* (N 4), 500 ff.

²⁵ J. HABERMAS, *Vorpolitische Grundlagen* (N 1), 32.

²⁶ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: DERS., *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt/Main 1991, 112 (Hervorhebungen im Original). Zum folgenden: EBD., 112 ff.

²⁷ In ihrer Grundrichtung deckt sich diese Äußerung mit einigen des II. VATIKANISCHEN KONZILS: vgl. Dekret *Apostolicam Actuositatem*, Nr. 7 oder Pastoralconstitution *Gaudium et Spes*, Nr. 36 u. 75 f.

²⁸ Dazu zählt er den Rückgang getaufter Christen in Deutschland allein in den drei Jahren vor 2006 um 1,7 Prozentpunkte auf einen Anteil von 62,8 %. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat* (N 12), 26.

²⁹ Die Geschichte des Christentums sei neben Phasen des Niedergangs auch voll «von höchst überraschenden Erholungen, der Wiederkehr ihrer ursprünglichen Botschaft, der erneuten Verbreitung des Glaubens», so U. DI FABIO (*Gewissen, Glaube, Religion* (N 6), 103).

³⁰ J. RATZINGER, *Eine nichtkonfessionelle christliche Religion?*, in: M. PERA/DERS., *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005, 130.

³¹ Vgl. hierzu auch ausführlicher L. HÄBERLE, *Anker gegen den Relativismus* (N 7), 600 ff. (mit weiteren Nachw.).

³² E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat* (N 12), 25.

³³ Vgl. hierzu und zum folgenden A. PÜTTMANN, *Sind Christen anders?*, in: H. KRZYSTECZKO (Hrsg.), *Europa christlich gestalten. Festschrift für Lothar Roos*, o.O. 2005, 58–64. Um Missverständnissen vorzubeugen: «Das heißt nicht, dass ein Mensch ohne Gottesglauben kein rechtschaffener, vorbildlicher Bürger sein könnte. Demoskopie macht Aussagen über alle, nicht über jeden» (EBD., 64). – Bedauerlich ist, dass viele der in diesem interessanten Beitrag verwendeten Daten bereits in den 1990er Jahren oder noch früher erhoben worden sind. – Zum letztgenannten Zahlenpaar siehe R. KÖCHER, *Die neue Anziehungskraft der Religion*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 12.04.2006, 5 (Tabelle).

³⁴ P. KIRCHHOF, *Die postsäkulare Gesellschaft* (N 17), 8 sowie DERS., *Die Freiheit der Religionen* (N 9), 118. – Böckenförde hingegen bemerkte 2007, der Staat könne «nur noch recht begrenzt und für die Zukunft mit abnehmender Tendenz» auf die christliche Religion als «gemeinsam verbindende und ein tragendes Ethos vermittelnde Kraft bauen.» (E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat* (N 12), 27).

³⁵ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat* (N 12), 26 und 35.

³⁶ «Die Verirrungen überkomplexen Rechts» seien, so U. DI FABIO (*Gewissen, Glaube, Religion* (N 6), 103) «der Geschichte politischer Herrschaft keineswegs fremd.» – P. KIRCHHOF (*Ein Viertel für den Staat*, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* vom 10.05.2008, 13) konstatiert den «Verlust des Rechtsgedankens im Steuerrecht» in Deutschland und fordert: «Der Staat muss sein Steuerrecht so umgestalten, dass die Maßstäbe der Besteuerung wieder zu rechtlichem Gemeingut werden und das allgemeine Rechtsbewusstsein prägen».

³⁷ J. RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: J. HABERMAS/DERS., *Dialektik der Säkularisierung* (N 1), 42.

³⁸ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat* (N 12), 36.

³⁹ K. LEHMANN, *Säkularer Staat: Woher kommen das Ethos und die Grundwerte?*, in: S. SCHMIDT/M. WEDELL (Hrsg.), *«Um der Freiheit willen ...!»*, Freiburg 2002, 27 f.

⁴⁰ E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Der säkularisierte Staat* (N 12), 30 f.



⁴¹ J. RATZINGER, *Christliche Orientierung in der pluralistischen Demokratie?*, in: DERS., *Kirche, Ökumene und Politik*, Einsiedeln 1987, 194–196 (Hervorhebungen durch LH), erstveröffentlicht 1984.

⁴² Vgl. DERS., *Freiheit und Befreiung. Die anthropologische Vision der Instruktion «Libertas conscientia»*, in: DERS., *Kirche, Ökumene und Politik* (N 41), 233 f.

⁴³ O. DEPENHEUER, *Religion als ethische Reserve der säkularen Gesellschaft*, in: DERS. u.a. (Hrsg.), *Nomos und Ethos*, Berlin 2002, 20. (Vgl. auch U. DI FABIO, *Gewissen, Glaube, Religion* (N 6), 113).

⁴⁴ Natürlich wird eine Religionsgemeinschaft im konsequenten Erfüllen ihres Verkündigungsauftrags immer mal wieder auch *unmittelbar* in die Gesellschaft hineinwirken, *ohne* jedoch diese Wirkung zu *suchen* (vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Stellung und Bedeutung der Religion in einer «Civil Society»*, in: *Communio* 18 (1989), 595 f.).

⁴⁵ Vgl. O. DEPENHEUER, *Religion* (N 43), 21 f. Erinnerung sei an eine bedeutende Formulierung des II. VATIKANISCHEN KONZILS (Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 33): «Die Laien sind besonders dazu berufen, die Kirche an jenen Stellen und in den Verhältnissen anwesend und wirksam zu machen, wo die Kirche nur durch sie das Salz der Erde werden kann.»





EBERHARD TIEFENSEE · ERFURT

VON SCHRANKEN UND GRENZEN

Philosophisch-theologische Anmerkungen zum Herbst 1989

Schranken und Grenzen – eine Sprachregelung

Dass am 9. November 1989 eine Mauer gefallen ist, die sich nicht nur um einen Teil Berlins, sondern quer durch Europa, wenn nicht sogar durch die ganze Welt gezogen hat, dürfte unstrittig sein. Ist damit aber eine Grenze gefallen – oder nur eine Schranke?

Der Hintergrund dieser Frage ist eine Unterscheidung, auf die Immanuel Kant in seinen vernunftkritischen Schriften aufmerksam gemacht hat¹ und die dann von Hegel weiter diskutiert wurde. Es dürfte den Rahmen dieses Essays sprengen, den Verästelungen dieses Diskurses nachzugehen.² Alltagssprachlich-intuitiv verbinden wir mit «Beschränkung» ein Defizit in einem bestimmten Bereich, das durch Überwindung der jeweiligen Barriere ausgeglichen und so der Bereich erweitert werden kann – z.B. eine beschränkte Sehfähigkeit durch Sehhilfen wie Brillen, Mikroskope, Fernrohre etc. Grenze wäre dagegen als etwas Prinzipiell-Unüberwindbares zu begreifen. Beispielsweise richtet sich Sehen immer auf irgendwie Sichtbares; somit ist die Sehfähigkeit so in Grenzen eingeschlossen, dass das «Unsichtbare» nur durch andere Fähigkeiten erschlossen werden kann: Töne durch Hören, Gerüche durch Riechen. Keine irgendwie denkbare «Entschränkung» des Sehsinnes ermöglicht einen Vorstoß in diese neuen Dimensionen, erst andere davon differierende Sinnesvermögen machen überhaupt eine Ahnung oder sogar ein «Wissen» um die Grenze jener Fähigkeit und damit um ein Jenseits des zugeordneten Bereichs möglich. Das gilt dann auch für die Sinneserfahrung als solche und infolgedessen z.B. für den gesamten naturwissenschaftlichen Zugang zur Welt: Schranken können hier ständig fallen, aber es bleibt eine prinzipielle Grenze: «Wir fühlen, dass selbst wenn alle möglichen wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.»³

Hat man sich einmal dieserart terminologisch verständigt (was natürlich ein anderes Verständnis der fraglichen Begriffe nicht ausschließt), wird die

EBERHARD TIEFENSEE, geb. 1952 in Stendal, Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Erfurt.

oben genannte Frage hoffentlich plausibel: Geographisch gesehen können hinderliche Bahn-, Zoll- und andere Schranken fallen, um aber die zweifellos begrenzte, in Quadratkilometern präzise messbare Erdoberfläche zu verlassen, hilft keine Aufhebung von Beschränkungen, sondern nur die Bewegung in eine neue Dimension hinein – und das erfordert eine alternative Fähigkeit (z.B. die der Raumfahrt).

So gesehen sind 1989 mit der Mauer zweifellos Schranken gefallen: «Unbeschränkter Reiseverkehr» von Ost nach West wurde möglich; umgekehrt kam es zu einer Ausweitung des Geltungsbereichs des Grundgesetzes und der Währung «Deutsche Mark», der Europäischen Union, der NATO, des Handels mit Osteuropa etc. Aber ist damit wirklich eine Grenze gefallen, d.h. in eine neue Dimension des Denkens und Handelns vorgestoßen worden? Oder wurde doch nur ein schon bestehender Bereich ausgeweitet?

Horizontverändernde Erfahrungen

Grenzen zu überwinden ist offensichtlich ein erheblich schwierigeres Geschäft als die Beseitigung von Schranken (so schwer letzteres im Fall des Eisernen Vorhangs auch gewesen sein mag). Trotzdem ist es möglich: durch horizontverändernde Erfahrungen.⁴ Sie sind dadurch gekennzeichnet, dass das bisherige Kategorienschema gesprengt wird – ganz im Sinne des biblischen «Metanoiete! – Denkt um! Denkt neu!» Naturwissenschaftler entdecken die Ethik, Ökonomen die mitmenschliche Verantwortung, Deterministen den Zufall, «hinter dem Gott lächelt» – also etwas, das in den bisherigen Schemata keinen Platz hatte und in diese auch nur um den Preis seiner Fehl- und Missdeutung eingeordnet werden kann. Es ist ein typischer Kategorienfehler, Mitmenschlichkeit z.B. nur nach ökonomischen Parametern zu beurteilen. Ein Anzeichen für Erfahrungen dieser Art ist eine mehr oder minder lang anhaltende Sprachlosigkeit, vielleicht auch Orientierungslosigkeit: Ich verstehe selbst nicht mehr, wie ich damals dachte. Ein Zurück in vorherige Denkmuster erscheint unangemessen, irgendwie bin ich einen Schritt weiter gekommen, wenn auch unsicherer als früher: «Ich bilde mir nicht ein, dass ich es schon ergriffen hätte. Eines aber tue ich: Ich vergesse, was hinter mir liegt, und strecke mich nach dem aus, was vor mir ist.» (Phil 3,13). Horizontverändernde Erfahrungen haben also immer eine Gerichts- und eine Befreiungskomponente. Diese Erfahrung eines Bruches oder einer Differenz – die es nicht mehr möglich macht, die Dinge zur Synthese zu bringen – ist deshalb nicht nur destruierend, sondern hat auch Verweisungscharakter: Es erscheint ein (noch) unbestimmbar Anderes, Neues, die «veritas semper maior», die sich nicht in die nun als begrenzt erkannten Denkschemata pressen lässt, auch wenn die Versuchung dazu besteht. Letztlich weisen Erfahrungen dieser Art auf «das, umfassender als welches nichts zu denken möglich ist», um an Anselms Gottesbegriff zu erinnern.⁵

Um Grenzen als solche zu erkennen und sie zu sprengen, braucht es also eine Achtsamkeit auf diese Unterbrechung des Gewohnten, welche eine Gegenwart «dahinter» oder «dazwischen» verbirgt und zugleich offenbart. Kant spricht von einem «Geschichtszeichen». Mit deutlicher Anspielung auf die traditionelle Sakramentenlehre kennzeichnet er es als «signum rememorativum, demonstrativum, prognosticum» – also als denkwürdig, aufschlussreich und hoffnungsvoll. Damals verwies ihn, den Philosophen der Französischen Revolution, der Enthusiasmus ihrer Zuschauer auf eine Anlage zum Guten.⁶

In dieser revolutionsgesättigten Perspektive können auch die Reaktionen auf den Fall der Mauer in Richtung auf eine solche horizontverändernde Erfahrung gelesen werden. Das gilt vor allem für den (inzwischen abgeschliffenen) spontanen Ruf «Wahnsinn» der Nacht des 9. November – ein Ausdruck des offenkundigen Versagens geregelter Sprache. Eines der Denkschemata, von denen sich die Betroffenen damals zu verabschieden begannen, war das einer in gesetzmäßigen Bahnen verlaufenden Geschichte, wie es der Historische Materialismus bis in den schulischen Staatsbürgerkundeunterricht hinein immer wieder propagiert hatte und das auch die sozialistischen Biographien von der Wiege bis zur Bahre kennzeichnete – inklusive langer Anmeldezeiten für den Privat-PKW. Dieses Schema schimmerte noch in dem Gorbatschow zugeschriebenen Satz: «Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben» durch.⁷ In einem ähnlichen Horizont bewegte sich die an Hegels Geschichtsphilosophie anknüpfende Rede Francis Fukuyamas von einem «Ende der Geschichte» angesichts des endgültigen Sieges der Demokratie.⁸ Inzwischen ist diese Sichtweise wohl spätestens mit den Ereignissen des 11. September 2001 auch in der westlichen Hemisphäre obsolet geworden.

Dagegen – und wohl der Erfahrung angemessener – wurde anfangs öfter vom Wunder gesprochen: «Wunder von Leipzig» nannte man den gewaltlosen Ausgang der dramatischen Montagsdemonstration vom 9. Oktober 1989. Die Bezeichnung dieses Jahres als «annus mirabilis»⁹ greift auf einen Terminus zurück, der ursprünglich auf die Bedeutung des Jahres 1905 für die Physik gemünzt war: Damals veränderten Einsteins bahnbrechende Arbeiten deren gesamtes, von Newton stammendes Kategorienschema.¹⁰ Gorbatschows Berater Nikolai Portugalow nannte die gelungenen Verhandlungen das «Wunder vom Kaukasus»,¹¹ und signifikant ist auch Vaclav Havels Prager Begrüßungsrede vom April 1990: «Ich weiß nicht, ob ich weiß, was ein Wunder ist. Trotzdem wage ich zu sagen, dass ich in diesem Augenblick ein Wunder erlebe: Ein Mann, der noch vor sechs Monaten als Feind des Staates verhaftet wurde, begrüßt heute als dessen Präsident den Papst.»¹² Jeden «[beschlich] das Gefühl, es müsse noch eine andere, irrationale Kraft am Werk gewesen sein. Hegels ‹Weltgeist›, meinten einige.

Agnes von Böhmen, sagten andere. «Die ganze Welt bewegt sich von der Diktatur zur Demokratie», sagte ein Dritter in einem Zeitungsinterview. Wie man diese irrationale Kraft beschreiben möchte, bleibt der eigenen Wahl überlassen – ich halte mich an die Engel. Wenn aber Engel am Werk waren, so waren es auch die Teufel.»¹³ So – durchaus ambivalent – kommentierte Timothy Garton Ash die Ereignisse im Rückgriff auf zeitgenössische Stimmen und versah seine Expertise mit dem bezeichnenden Titel: «Ein Jahrhundert wird abgewählt.»

Das Bewusstsein, an einem epochalen Schnitt teilzunehmen, muss also damals sehr stark gewesen sein. Wenn es sich 1989 tatsächlich um das Ende des kurzen 20. Jahrhunderts – nach dem langen, von 1789 bis zum 1. Weltkrieg reichenden 19. Jahrhundert – handelte, dann ist wegen unserer zeitlichen Nähe noch unbestimmt, was sich da verabschiedete: Die Zeit der europäischen Binnenkriege, die sich zu Weltkriegen ausweiteten? Die gesellschaftlichen Fortschrittsexperimente, die jeweils im totalitären Desaster der verschiedenen europäischen Diktaturen endeten und in beispiellosen Verbrechen wie der Shoah? Die «großen Erzählungen» (J.-F. Lyotard) mit ihren ideologieträchtigen Illusionen und Utopien? Oder sogar die Epoche der Säkularisierung? Denn zehn Jahre zuvor war Ayatolla Chomeini im Iran angekommen und ein reichliches Jahrzehnt nach 1989 fielen die Zwillingstürme in New York.

Das seltsame Schweigen von Kirche und Theologie

Während säkular eingestellte Beobachter bemerkenswerterweise zu einem Vokabular zurückfanden, das eher ins religiöse Sprachspiel gehört, taten sich Kirche und Theologie in dieser Hinsicht schwerer – bis heute. Als Ausnahme kann Papst Johannes Paul II. gelten: Für ihn war der Zusammenbruch des Sozialismus nur im Kontext eines weltweiten und langfristigen Prozesses der Beseitigung totalitaristischer gesellschaftlicher Strukturen verstehbar. Neu und zukunftsfruchtig sei der Charakter der osteuropäischen Umwälzung, die den Thesen vom Klassenkampf und totalen Krieg entgegen auf Dialog und Solidarität, Gewaltlosigkeit und Gebet setzte und damit «ein grenzenloses Vertrauen in Gott, den Herrn der Geschichte» zeigte. Er sah deshalb die Geschichte als «Kampf zwischen Gut und Böse im Herzen des Menschen», der in ihr selbst unentscheidbar ist. In diesem Horizont betrachtet, trügen die Folgen des Herbstes 1989 keinen «mechanischen oder fatalistischen Charakter», sondern seien «Herausforderungen an die menschliche Freiheit zur Mitarbeit am Heilsplan Gottes, der in der Geschichte handelt».¹⁴ Ansonsten aber mussten sich die ostdeutschen Bischöfe den Vorwurf des Leipziger Neutestamentlers Wolfgang Trilling anhören, in ihrem Hirtenbrief zum Jahreswechsel 1989/90 komme Gott nur einmal «in der blassen,

zudem gut katholischen Wendung «mit der Hilfe Gottes» vor; es fehlte «der Blick auf Gott, das Staunen über sein Walten und der Dank für diesen gewaltfreien Verlauf der Revolution».¹⁵ Eugen Biser kritisierte berechtigt in vielen seiner Veröffentlichungen nach 1989, dass kirchliches Schweigen nicht Gold sei, wenn es darum geht, etwas fassen zu wollen, was sich «in seinem Kern einer historischen Kausalerklärung entzieht. Das gilt besonders von der Tatsache, dass sich diese weltgeschichtliche Zäsur von noch kaum begriffenem Tiefgang und unabsehbaren Folgen als das Paradigma einer «sanften Revolution» in die Annalen der Geschichte eingeschrieben hat und insofern der markantesten Kriterien derartiger Umschwünge entbehrt, der Gewalt und des Blutvergießens. Doch eben dadurch rückt der Vorgang an das Urbild aller «sanften Revolutionen» in Gestalt der revolutionären Lebensleistung Jesu heran, mit der sie auch das Schicksal teilt, von den Betroffenen kaum begriffen und noch nicht von ferne in angemessene Aktivitäten umgesetzt worden zu sein.»¹⁶

Trieb (und treibt) schon die Eröffnung eines neuen Horizonts die kirchliche Verkündigung offenbar an den Rand ihrer hermeneutischen Fähigkeiten, so ist das hinsichtlich des Bekehrungscharakters einer solchen Erfahrung besonders spürbar. «An dieser Stelle stand die Universitätskirche St. Pauli. Errichtet als Kirche des Dominikanerklosters war sie seit 1543 Eigentum der Universität. Sie überstand alle Kriege unversehrt. Am 30. Mai 1968 wurde die Universitätskirche gesprengt. Diesen Akt der Willkür verhinderten weder die Stadtverordneten noch die Leipziger Universität. Sie widerstanden nicht dem Druck eines diktatorischen Regimes.» Diese selbstkritische Gedenktafel wurde von der Universität Leipzig an ihrem Hauptgebäude angebracht – ein (allerdings relativ singuläres) Zeichen, aus dem üblichen Schema des Umgangs mit eigener Schuld auszubrechen. Auffallend ist nun, dass die Kirchen, obwohl sie ex professo mit diesem Thema befasst sind und immer wieder mangelndes Schuldbewusstsein sowie den «dramatischen Einbruch der Beichtpraxis»¹⁷ beklagen, weitgehend die gleiche Selbstdarstellung wie viele andere gesellschaftliche Instanzen und fast jeder Ostdeutsche betrieben. Nur selten fanden sie aus dem gängigen Pendeln zwischen Heldengeschichten und der Kunst, es nicht gewesen zu sein, heraus. Dafür wird es akzeptable Gründe geben: Einerseits sind tatsächlich viele Heldengeschichten zu erzählen¹⁸ und oft war ein effektiver Einfluss auf die Verhältnisse nicht möglich. Das stellt zumindest viele Christen außerhalb von Schuld. Andererseits ist jedes Schuldbekenntnis in unserer Konkurrenzgesellschaft eine Imagefrage, so dass die politischen und kulturellen Folgen für den missionarischen Auftrag der Kirche gut bedacht sein müssen. Dass auch dogmatische Implikationen tangiert sind, zeigte die Auseinandersetzung über das Schuldbekenntnis des Papstes vom März 2000.

Aber unter dem frischen Eindruck der Ereignisse sah das zuweilen anders aus: Der damalige evangelische Landesbischof in Dresden resümierte 1989 in seinem Adventsbrief an seine Mitarbeiter: «Noch in den ersten Oktobertagen habe ich eine wirkliche ‹Wende› im politischen System unseres Landes für unmöglich gehalten», und bekannte, er habe «abwartend nüchtern auf einige derjenigen Pfarrer und Mitarbeiter geschaut, die politisch weiter vorstießen und riskanter formulierten». Sein Fazit: Er musste umdenken und einsehen, dass diese Recht hatten.¹⁹ Auch katholischerseits gibt es ein ähnliches Eingeständnis, nämlich des jetzigen Kardinals Georg Sterzinsky vor der Synode der Evangelischen Kirche im Frühjahr 1990: «Wir werden noch viel überlegen müssen, worin eigentlich unser Versagen auf katholischer Seite bestanden hat. Die Erkenntnis ist noch nicht gereift. Das Bekenntnis ist noch nicht ausgesprochen. [...] Wir haben nicht zu hoffen gewagt, dass Demonstrationen, Willensbekundungen und Willensäußerungen zu einem Erfolg führen könnten. Wir haben deshalb bedauerlicherweise uns sehr zurückgehalten und viel zu wenig an den Vorbereitungen des Neuaufbruchs beteiligt.»²⁰

Die religiöse Indifferenz als neue Herausforderung für die Kirchen

Der bereits 1989, also vor der Wiedervereinigung einsetzende umfassende Transformationsprozess konfrontierte auch die Kirchen in allen ihren «Ständen» mit den Problemlagen sämtlicher Bereiche von Kultur, Politik und Gesellschaft. Er bildete gewissermaßen eine dringliche Einladung zur Mitgestaltung, die von den Kirchen nur bei Strafe der Selbstisolation und des Verrats an ihrem genuinen Auftrag ausgeschlagen werden konnte. Hier sei nur eine der Herausforderungen expliziert: Das Phänomen der religiösen Indifferenz war der Theologie schon lange bekannt, sie nannte es «praktischen» oder «negativen» Atheismus im Unterschied zu allen Formen eines expliziten, «positiven» Atheismus. Während dieser als quasi-dogmatische Position der Gottesleugnung schon seit Anselms Zeiten im Visier der philosophisch-theologischen Auseinandersetzung war, ist jener aber erst in den 1990er Jahren richtig in den Blick gekommen – zweifellos eine Folge der damaligen Umwälzungen. Nach dem Ende des Staatssozialismus verzog sich allmählich der Pulverdampf der ideologischen Scharmützel mit dem Marxismus-Leninismus, die letztlich Teil eines generationenübergreifenden Kampfes zweier Dogmatiken um die Macht über die Herzen und Hirne der Menschen darstellten. Hervor trat der ostdeutsche Normalbürger als das gleichermaßen für die Religionswissenschaften und die Theologie bisher unbekannte Wesen, der auf solche Auseinandersetzungen mehr irritiert und distanziert als interessiert reagierte. Die Wahrnehmungserweiterung war wechselseitig: Umgekehrt kamen «Religion und Kirche» als

– aus seiner Perspektive – exotisches Phänomen wieder ins Blickfeld, das seitdem mit einer Mischung aus Skepsis und vorsichtiger Neugier betrachtet wird.

Als erste machte die evangelische Kirche die schmerzliche Erfahrung, dass eine Wiederkunft der ursprünglichen Volkskirche nach dem Ende der staatlichen Repressionen eine Illusion bleiben wird. Hier blieb weder Raum für nostalgische Anwandlungen noch für «business as usual»: Viele Kinder im nun schulischen Religionsunterricht zeigten sich als für religiöse Themen so gut wie unansprechbar, noch mehr galt das für deren Eltern und das sonstige soziale Umfeld. Dass nach dem anfänglichen Schock die wissenschaftliche Neugier geweckt wurde, ist vor allem Verdienst der Studien- und Begegnungsstätte Berlin, die 1991 von der EKD gegründet wurde und sich als Arbeitsschwerpunkt «die Wahrnehmung und Analyse der ostdeutschen Konfessionslosigkeit in ihrer besonderen Prägung durch die Geschichte der DDR und die Bestimmung der Aufgaben der Kirchen in den neuen Bundesländern heute» setzte.²¹ Zeitgleich reagierte die EKD auch deutschlandweit: «In der dritten repräsentativen Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1992 ist erstmals [!] besonderes Augenmerk auf die Konfessionslosen gerichtet worden. In West- und Ostdeutschland wurden ihre Lebensorientierungen, ihre Einstellungen und Verhaltensdispositionen zu Kirche und Glauben in einem teilweise gesonderten Fragebogenkomplex erhoben.»²²

Inzwischen lässt sich auf eine fast unüberschaubare Menge von religionssoziologischen und pastoraltheologischen Veröffentlichungen zum Thema «Konfessionslosigkeit» (so der im evangelischen Raum vorherrschende Terminus) oder «religiöse Indifferenz» (so der bevorzugte Begriff in der Religionswissenschaft) verweisen. Auf katholischer Seite wurde auf das Thema verhältnismäßig spät reagiert, was u.a. an der Diasporasituation in den neuen Bundesländern und dem daraus resultierenden Mangel an religionswissenschaftlichem Forschungspotential liegen mag. 2004 erschien ein römisches Dokument des Päpstlichen Rates für die Kultur, das aber in Deutschland so gut wie unbekannt geblieben ist.²³ Es stellt fest, dass die Kirche heute mehr mit Indifferenz und praktischem Unglauben konfrontiert sei als mit Atheismus, und zeigt, dass es sich bei dem besagten Phänomen um eine interkonfessionelle und globale Herausforderung handelt: Global, weil sie nicht nur Ostdeutschland, sondern Westeuropa insgesamt und weltweit zumindest die sogenannten Mega-Citys betrifft, wie eine vorhergehende vatikanische Umfrage verdeutlichte; interkonfessionell, weil es ein Problem mehr oder minder aller Kirchen ist oder werden wird.

An diesem Dokument kann aber zugleich abgelesen werden, wie schnell sich die gewohnten Denkmuster wieder einstellen: Es feuert die gesamte Breitseite der bekannten Kritikpunkte gegen den «homo indifferens» ab:

Nihilismus in der Philosophie, Relativismus in Werten und Moralität, Pragmatismus, zynischer Hedonismus, Subjektivismus, Selbstzentriertheit, Egoismus, Narzissmus, Konsumismus etc.²⁴ Darin zeigt es sich wenig irritiert durch soziologische Studien, die keine auffälligen Unterschiede in der Lebenseinstellung und in den Wertvorstellungen von Christen und Konfessionslosen ermitteln konnten: Religiosität und Moralität sind offenbar schwächer korreliert, als mancher Wertediskurs vermutet, und Gottlosigkeit ist nicht gleich Sittenlosigkeit.

Es gibt deutliche Anzeichen, dass die Kirchen im Osten Deutschlands allmählich ihre diesbezügliche Lektion lernen und sich in Theorie und Praxis auf neue Wege begeben.²⁵ Dass ein Paradigmenwechsel notwendig ist, dürfte unstrittig sein, wenn sogar der jetzige Papst nachdenklich meint: «Vielleicht müssen wir von den volksskirchlichen Ideen Abschied nehmen.»²⁶ So wird in theoretischer Perspektive die Rahmenthese der philosophischen und theologischen Anthropologie vom «homo naturaliter religiosus» kritisch zu hinterfragen sein. Praktisch gesehen müssen bisherige Missionskonzepte auf den Prüfstand, wenn aufseiten der Adressaten kein Anknüpfungspunkt zu erkennen ist: Wie sieht dann konkret in Zeugnis, Diakonie und Liturgie das «Proposer la foi» – «Den Glauben anbieten» aus?²⁷ Auf welche Weise ist zu vermeiden, die Anderen vorwiegend als defiziente Missionsobjekte zu betrachten, m.a.W.: Was ist die Botschaft der religiösen Indifferenz an die Religionen?²⁸ Und wie steht es um die im Dialog der Religionen fundamentale Frage nach dem «Heil der nicht an Christus Glaubenden» in diesem Fall?

Zum Schluss: Der entgrenzende Subtext des Mauerfalls

Bekanntlich sind die Umwälzungen des Jahres 1989/90 von den Friedensgebeten und Gottesdiensten dieser Zeit orchestriert worden, wobei gerade erstere sich im Nachhinein als eine Art Vorübung für die neuen Herausforderungen erwiesen. Das spezifische liturgische Geschehen und die mit ihm verbundene Relecture biblischer Texte bilden so etwas wie den Subtext dieser revolutionären Zeit, den zu lesen eine besondere Aufmerksamkeit erfordert.²⁹ «40 Jahre DDR» assoziiert die Exodus-Erfahrung des Volkes Israel und lässt Erinnerungen an die vorwärtsweisende Bilanz des sterbenden Moses aufkommen: «Eure Kleider sind euch nicht in Lumpen vom Leib gefallen, deine Schuhe sind dir nicht an den Füßen zerrissen, ... denn ihr solltet erkennen: Ich bin Jahwe, euer Gott.» «Aber», so seufzte er, «einen Verstand, der wirklich erkennt, Augen, die wirklich sehen, und Ohren, die wirklich hören, hat der Herr euch bis zum heutigen Tag nicht gegeben.» (Dtn 29,3–5) Die Gewaltlosigkeitsforderung der Montagsdemonstrationen ruft eine der Seligpreisungen Jesu ins Gedächtnis (Mt 5,5). Die Leseordnung des Sonntags vor dem entscheidenden 9. Oktober 1989 sah eine Perikope

aus den Prophetenbüchern vor, in der auf den verzweifelten Schrei des von Gewalt- und Unterdrückungserfahrung Gebeugten die Verheißung einer nahen Klärung der Verhältnisse folgt (Hab 1,2-4). Nach sieben Umzügen um den Stadtkern von Leipzig fiel die Mauer in Berlin – Jericho ließ grüßen (Jos 6,1-27). Danach erhielten die Verhältnisse eine atemberaubende Dynamik, die sie bis heute kaum verloren haben – auch das angedeutet an dem besagten Sonntag, dessen Evangelium den schwächelnden Glauben der Jünger mit dem provokanten Bild beantwortet: «Wenn euer Glaube auch nur so groß wäre wie ein Senfkorn, würdet ihr zu dem Maulbeerbaum hier sagen: Heb dich samt deinen Wurzeln aus dem Boden, und verpflanz dich ins Meer!, und er würde euch gehorchen.» (Lk 17,6) Das unterstreicht das über horizontverändernde Erfahrungen Gesagte: Wenn im Herbst 1989 Grenzen und nicht nur Schranken gefallen sind, ist eine Rückkehr zu irgendwie fest gefügten Verhältnissen nie mehr zu erwarten, die Denk- und Verhaltensmuster bleiben im Fluss. Allein die Ausrichtung auf die nicht zu kategorialisierende «*veritas semper maior*» garantiert, in den Turbulenzen der Differenzen nicht unterzugehen oder nur mitzuschwimmen, sondern in ihnen Stand zu gewinnen – so bodenlos-abgründig er auch letztlich bleiben mag.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. besonders KrV B 295 sowie *Prolegomena* A 166f. und 169f.

² Vgl. H. SCHNÄDELBACH, *Grenzen der Vernunft? Über einen Topos kritischer Philosophie*, in: W. HOGREBE – J. BROMAND (Hg.), *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongress für Philosophie. Bonn, 23.-27. September 2002. Vorträge und Kolloquien, Berlin 2004, 283-295.

³ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.52.

⁴ Die folgenden Überlegungen orientieren sich an R. SCHAEFFLER, *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg i. Br. – München 1995. Wir umgehen hier den mehrdeutigen Begriff der «transzendentalen Erfahrung»: «horizein» meint ja: «begrenzen, festlegen».

⁵ Vgl. G. SHRIMPFF, *Anselm von Canterbury, Proslogion II-IV. Gottesbeweis oder Widerlegung des Toren? Unter Beifügung der Texte mit neuer Übersetzung* (Fuldaer Hochschulschriften; 20), Frankfurt a.M. 1994.

⁶ *Streit der Fakultäten* A 142. Vgl. SCHAEFFLER, a.a.O. 151f.

⁷ Die Sentenz stammt bekanntlich nicht von Gorbatschow, sondern wohl von dessen Dolmetscher; vgl. E. KUHN, *Gorbatschow und die deutsche Einheit. Aussagen der wichtigsten russischen und deutschen Beteiligten*, Bonn 1993, 48. Das Subjekt der Bestrafung lässt sie merkwürdig unbestimmt.

⁸ F. FUKUYAMA, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, München 1992.

⁹ G. HEYDEMANN, *Einleitung*, in: A. FISCHER – DERS. (Hg.), *Die politische «Wende» 1989/90 in Sachsen. Rückblick und Zwischenbilanz* (Schriften des Hannah-Arendt Instituts für Totalitarismusforschung; 1), Weimar – Köln – Wien 1995, 17-23, hier 17.

¹⁰ Vgl. URL <http://www.unesco-heute.de/0105/physik.htm> (Stand: 30.4.2009).

¹¹ Vgl. KUHN, a.a.O. 111 und 150.

¹² *Eine Erneuerung für Europa. Papst Johannes Paul II. besuchte die Tschechoslowakei*: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache (27. April 1990), 1.

- ¹³ T.G. ASH, *Ein Jahrhundert wird abgewählt. Aus den Zentren Mitteleuropas 1980-1990*, München – Wien 1990, 448.
- ¹⁴ Enzyklika «*Centesimus Annus*» (2001), nr. 25f.
- ¹⁵ E.A. JAUCH, *Widerspruch gegen Hirtenbrief der DDR-Bischöfe. Leipziger Priester kritisiert Mangel an ökumenischer Brüderlichkeit: Der Tagesspiegel* (8. Februar 1990), o.S.
- ¹⁶ E. BISER, *Einweisung ins Christentum*, Düsseldorf 1997, 384. Vgl. DERS., *Wir dürfen nicht schweigen. Erwägungen zur kirchlichen Sprachlosigkeit: StZ* 208 (1990) 219–228; DERS., *Weder Gold noch Silber. Zum sprachlichen Fehlverhalten nach der Wende: StZ* 211 (1993) 343–350; u.ö.
- ¹⁷ SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Umkehr und Versöhnung im Leben der Kirche. Orientierung zur Beichtpastoral* (Die deutschen Bischöfe; 58), Bonn 1997, 39.
- ¹⁸ In dieser Hinsicht ist es bemerkenswert, wie wenig im Bewusstsein ist, dass es sich im «abgewählten Jahrhundert» um das der größten Christenverfolgung aller Zeiten handelt. Vgl. z.B. H. MOLL – DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, Paderborn u.a. 1999, das in zwei Bänden über 700 Lebensbilder deutscher katholischer Märtyrer versammelt.
- ¹⁹ Zit. nach: W.J. GRABNER, *Zur Stellung der Kirchen in den gesellschaftlichen Veränderungen der DDR*, in: DERS. – CH. HEINZE – D. POLLACK (Hg.), *Leipzig im Oktober. Kirchen und alternative Gruppen im Umbruch der DDR. Analysen zur Wende*, Berlin 1990, 32–46, hier 45.
- ²⁰ Zit. nach: M. HÖLLEN, *Loyale Distanz? Katholizismus und Kirchenpolitik in der SBZ und DDR – Ein historischer Überblick in Dokumenten*, Bd. 3/2: 1977 bis 1990, Berlin 2000, 296.
- ²¹ C. DEMKE, *Zum Geleit*, in: L. MOTIKAT – E. ZEDDIES (Hg.), *Konfession: keine. Gesellschaft und Kirchen vor der Herausforderung durch Konfessionslosigkeit – nicht nur in Ostdeutschland. Ausgewählte Beiträge der Studien- und Begegnungsstätte Berlin*, Frankfurt a.M. 1997, 15–16. Die Einrichtung wurde 1996 wieder geschlossen.
- ²² R. SCHLOZ, *Distanzierte Kirchenmitglieder und Konfessionslose in Ost und West*, in: J. HORSTMANN (Hg.), *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland* (Akademie-Vorträge/Katholische Akademie Schwerte; 46), Schwerte 2000, 21–46, hier 21.
- ²³ PÄPSTLICHER RAT FÜR DIE KULTUR, *Wo ist Dein Gott? Der christliche Glaube vor der Herausforderung der religiösen Indifferenz. Schlussdokument der Vollversammlung*, (2004) (über URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_06121999_documents_ge.html; Stand: 30.04.09). Die bisher fehlende deutsche Fassung wurde von der Erfurter Katholisch-Theologischen Fakultät erstellt und wird in Kürze auch im Internet zu finden sein.
- ²⁴ Ebd., cap. I.2.2. u.ö.
- ²⁵ Die «Feiern zur Lebenswende» und die ökumenischen Gottesdienste für die Segnung von Paaren am Valentinstag in Erfurt sind die inzwischen bekanntesten und andernorts schon vielfältig nachgeahmten Beispiele. Zur theoretischen Problemstellung vgl. E. TIEFENSEE, *Die Frage nach dem «homo areligiosus» als interdisziplinäre Herausforderung*, in: B. KRANEMANN – J. PILVOUSEK – M. WIJLENS (Hg.), *Mission – Konzept und Praxis der katholischen Kirche in Geschichte und Gegenwart* (EThSchr 38), Würzburg 2009, 155–186.
- ²⁶ J. RATZINGER, *Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald*, Stuttgart 1996, 17.
- ²⁷ Vgl. SEKRETARIAT DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ (Hg.), *Den Glauben anbieten in der heutigen Gesellschaft. Brief an die Katholiken Frankreichs von 1996* (Stimmen der Weltkirche; 37), Bonn 2000.
- ²⁸ Vgl. E. TIEFENSEE, *Die Gottesfrage in einem religiös indifferenten Umfeld*, in: *Die Gottesfrage im Religionsunterricht* (Jahrbuch der Religionspädagogik; 25), Neukirchen-Vluyn 2009 (im Druck).
- ²⁹ Vgl. zum Folgenden ausführlich E. TIEFENSEE, «*Kerzen und Gebete*» – *Die Revolution von 1989*, in: C. BULTMANN – B. KRANEMANN – J. RÜPKE (Hg.), *Religion – Gewalt – Gewaltlosigkeit. Probleme – Positionen – Perspektiven*, Münster 2004, 243–260. 299–302 (Anm.).



MICHAEL SCHULZ · BONN

GRENZGÄNGE DES DENKENS

Ratzinger im Disput mit Hegel

Zum Denken gehört wesenhaft, mit sich selbst bekannt zu werden. Dabei stößt es auch auf seine Grenzen. Welcher Natur sind diese Grenzen? Machen sie den Glauben undenkbar oder gerade für ihn Platz? Dieser Beitrag bezieht zwei Ansätze aufeinander, um ihre unterschiedlichen Profile zu erfassen, die sie in begründungstheoretischer Hinsicht kennzeichnen und ihr Verhältnis zum Glauben bestimmen. Georg Wilhelm Friedrich Hegel entwirft mit seiner Philosophie das begründungstheoretische Programm eines Denkens, das – sich selbst bestimmend – alle Grenzen überschreitet und deshalb auch das Christentum wie jede Religion in sich integriert, um ihre Wahrheit zu erweisen. Von diesem Programm hebt sich Joseph Ratzingers/Papst Benedikt XVI. Ansatz markant ab. Er zieht dem Denken klare Grenzen. Die Vernunft soll sich sogar vom Glauben korrigieren lassen können und generell ihre geschichtlich-sprachliche Bedingtheit realisieren. Wird damit aber ein «schwaches Denken» implementiert? Die Antwort liegt in J. Ratzingers/Benedikt XVI. Begründung des Primats des Personalen und der Liebe; sie zielt nicht auf eine Schwächung, sondern auf eine Intensivierung des Denkens, in das einzelne Theorieelemente aus Hegels Ansatz integriert werden können.

1. Unbegrenzttes Denken nach G.W.F. Hegel

Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) deutet den religiösen Terminus *Gott* philosophisch als absolute Vernunft oder absoluten Geist. Dieser absoluten Vernunft ist man schnell bereit, das Attribut «unbegrenzt»/«grenzenlos» zuzusprechen. Folgt man gedanklich Anaximanders († um 546 v. Chr.) Begriff vom *Apeiron*, so kommt dieser Vernunft mit der Eigenschaft des «Grenzenlosen» auch das Attribut des «Unbestimmten» zu. Denn im Grenzenlosen verlieren sich Konturen, Bestimmungen, weshalb es in der Antike vorwiegend negativ beurteilt wurde¹. Hegel will es positiv denken² und so in seinen Ansatz integrieren. Die Unbegrenztheit und Unbestimmt-

Michael Schulz, Dr. theol. geb. 1960, Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

heit der absoluten Vernunft stellt sich danach zuerst als Ununterschiedenheit gegen anderes/Andere dar. Denn derjenige, der sich von etwas unterscheidet, ist begrenzt durch den Unterschied. Zugleich gewinnt er aber durch den Unterschied an Kontur. Zu dieser Konturierung gehört bleibend das, wovon man sich abgrenzt. Daher wird der Unterschied auch wieder umgriffen und in die eigene Identität integriert, d.h. jenseits des Unterschieds, jenseits der Grenze kommt man nur immer zu sich selbst.

In Hegels *Wissenschaft der Logik*, in der die logische Struktur des Seins und des Denkens entwickelt wird, hebt die Deduktion der Kategorien mit diesem Unbegrenzten an, welches das Ununterschiedene ist³. Dieser Anfang des Ununterschiedenen wird gesetzt, weil er allein ein nacktes *Da* darstellt, das nichts voraussetzt, folglich keiner weiteren Begründung bedarf und deshalb in legitimer Weise den absoluten Anfang eines voraussetzungslosen Denkens markiert. Dieser differenzlose Anfang umfasst alle Differenzen, z.B. die Differenz zwischen Denken (Vernunft) und Sein, Subjekt und Objekt, Absolutem und Relativem, Form und Inhalt.

Inhaltlich bestimmt wird das Grenzenlose nur durch interne Grenzbeziehungen, die negativ definiert sind gegen das Unbestimmte des Anfangs. *Omnis determinatio est negatio* definiert Hegel im gedanklichen Anschluss an Spinoza⁴. Die Operation des Negierens führt mithin nicht zur Auflösung des Negierten; sie richtet sich allein gegen das Unbestimmte.

Das Unbestimmte, das ohne jede Grenze ist, nennt Hegel *Sein*⁵. *Sein* – es bezeichnet nur den voraussetzungslosen Anfang des Denkens, von dem nicht mehr gilt, als dass er nicht nicht ist. Dass er bedacht wird, gründet in der Entscheidung des Denkens, sich über sich selber aufzuklären.

Zur ersten Form von Bestimmtheit kommt es, wenn das Ununterschiedene begriffen werden soll, wenn man also den absoluten Anfang der Vernunft, das reine *Da* dieses Anfangs denkt. Dazu muss das Unbegrenzte auf etwas bezogen werden, was es nicht ist, es muss negiert werden. Die Negation des Seins ist das Nichts: die zweite Kategorie in der *Wissenschaft der Logik*. Dieses Nichts stellt eine erste Bestimmtheit dar, weil es die Bestimmungslosigkeit des Anfangs reflektiert⁶.

Insofern alle Bestimmtheit aus dem bestimmungslosen Anfang zu entwickeln ist und insofern dieser Anfang den des vernünftigen, begründenden Denkens darstellt, zeigt sich der Vollzug des Bestimmens und Denkens als *reine Selbstbestimmung*. Nur dieses selbstbestimmende, von nichts abhängige Denken kann auch das der absoluten Vernunft sein. Jeder Gegensatz, der sich auftut, jede Grenze, die sich abzeichnet, muss folglich a priori als eine interne Grenze qualifiziert werden, der das Denken mächtig ist.

Religionsphilosophisch besagt dies: Der vom Denken zu entwickelnde Grenzverlauf zwischen Unendlichem und Endlichem ist keine beidseitig unüberwindliche Demarkationslinie; die Grenze *ist* Bezug des Unendlichen

und Endlichen aufeinander. Atheismus und Deismus erweisen sich als einseitige Fassungen dieser Grenze⁷. Der von Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) gezogene unüberwindliche Graben zwischen allgemeinen Vernunftwahrheiten und kontingenten, regionalen Geschichtswahrheiten⁸ wird ebenfalls zu einer überwindbaren Grenze. Die Vernunftwahrheit kann auch in ihrem Anderen, der Geschichte, bei sich sein und umgekehrt.

Mit diesem religionsphilosophischen Programm beansprucht Hegel, eine Apologie des Christentums anzubieten. So erkennt Hegel die Vernunftwahrheit von der in der *Wissenschaft der Logik* entwickelten Kategorie der wahren Unendlichkeit in der religiösen Vorstellung von der Menschwerdung Gottes, vom Gott am Kreuz. Das wahre Unendliche übergreift die Grenze zum Endlichen. Würde das Endliche das Unendliche ausgrenzen, so würde sich das Endliche verabsolutieren und zugleich das Unendliche begrenzen, mithin verendlichen⁹. Diese Konstellationen sind jedoch widersprüchlich. Weil das Christentum Gott im Endlichen, in der Geschichte, ja im Tod – in der äußersten Grenze des Endlichen – ankommen lässt¹⁰, erfüllt es mehr als eine andere Religion die Kategorie der wahren Unendlichkeit; es erweist sich dadurch als *vollendete* und *absolute Religion*. Die Aufklärungskritik am Offenbarungsglauben, die aus der Andersartigkeit Gottes argumentatives Kapital gegen die Vorstellung von einem Handeln Gottes in der Geschichte schlägt, wird mit Hegels Konzept unterlaufen.

Die Kategorie der wahren Unendlichkeit dient Hegel auch zur Kritik an Immanuels Kants Reduktion der philosophischen Gotteserkenntnis auf einen reinen Gottesbegriff des Denkens. Gott aus der Erkenntnisfähigkeit des Menschen aufgrund ihrer exklusiven Bezogenheit auf Gegenstände möglicher Erfahrung auszugrenzen, heißt Gott begrenzen. Ein bloßer Gottesbegriff des Denkens, der das Endliche als solches begreifbar machen soll, führt zu einem weiteren Widerspruch. Ein bloßer Gottesbegriff ohne Referenzobjekt stellt eine endliche Größe dar. Etwas Endliches vermittelt jedoch nicht die Erkenntnis des Endlichen, nur etwas wahrhaft Unendliches. Dass der Mensch das Endliche als solches erkennt, ist aber nicht strittig. Deshalb – so Hegel im Anschluss an Anselm von Canterbury – kann die Nichterkenntnis Gottes nicht ohne Widerspruch gedacht werden¹¹.

Das wahre Unendliche ist des Unterschieds zum Endlichen mächtig, weil es, so eine letzte Überlegung, in sich bereits differenziert ist. Nur so ist es sich bestimmendes Denken einer absoluten Vernunft. Das Trinitätsdogma, das Kant als undenkbar zurückweist¹², verweist in religiöser Vorstellung auf die einzige konsistente Weise des Denkens von Gott. Die Differenziertheit der immanenten Trinität ermöglicht deren *ad-extra* in Schöpfung und Heilsgeschichte.

Religion versteht Hegel als eine zentrale Form der Wahrheit, die nach seiner Einschätzung die Wahrheit in populärer Gestalt vermittelt. Deshalb

darf diese Form nie verschwinden. Hegel bietet dem religiösen Inhalt dennoch die Flucht in den Begriff an, um im Vernunftzeitalter bestehen zu können. Die Transformation religiöser Wahrheit – der *fides* – in philosophisches Begreifen – in *ratio* – verändert allerdings – aus der Sicht des Glaubens – den Glauben inhaltlich, wenngleich seine Wahrheit nicht verloren gehen soll¹³. Das Trinitätsdogma z.B. wird begrifflich transformiert in die Theorie eines sich triadisch zu sich vermittelnden absoluten Subjekts.

Außerdem steht für Hegel fest: Alle Formen des Denkens (und Wissens) – z.B. empirisches, naturwissenschaftliches, mathematisches, philosophisches, metaphysisches, geschichtliches, religiöses und mythisches ... – stehen nicht in einem unüberwindlichen Gegensatz zueinander. Sie entstammen alle dem einen Denken der Vernunft. Der philosophische Begriff stellt allerdings die vollkommene Form der Wahrheit dar; er verbürgt die Gegenwart der Wahrheit, die das Absolute ist.

Weil das Wissen verschiedene Formen und Konstellationen annehmen kann, deutet Hegel die ganze Geistesgeschichte als Geschichte des Geistes; in der Differenz der Kulturen offenbart sich der Geist. Dieser Geist ist die *göttliche Vernunft*, die sich in den kulturellen Variationen dem menschlichen Geist zu verstehen gibt. Die menschliche Vernunft erfasst kulturell differenziert die Wahrheit Gottes; in der Gestalt des Christentums – in den von ihm geprägten Kulturen – weiß sie (inspiriert durch den Inkarnationsglauben) um ihre Einheit mit der göttlichen Vernunft¹⁴.

2. Hegels Theorieelemente in Ratzingers Fundamentaltheologie

Joseph Ratzinger, der sich als Theologe, Kardinal und Papst gegen falsche Grenzziehungen des Denkens zur Wehr setzt¹⁵, begrüßt dennoch nicht den religionsphilosophischen Weg Hegels. Wie zuerst zu erläutern ist, schließt dies keineswegs aus, dass Ratzinger Theorieelemente von Hegel rezipiert. Sie werden aber durch eine ganze andere Intuition zusammengehalten.

Joseph Ratzinger propagiert – ähnliche wie Hegel – den Primat des Geistes und des Logos¹⁶. Dieser Logos ist grenzenlos, allumfassend. Die Welt geht aus ihm hervor. Als «objektiven Geist» begreift Ratzinger daher das Universum¹⁷. Diese «von oben» formulierte Einsicht ist Ratzinger zufolge «von unten», induktiv erreichbar. Die Erkennbarkeit des Universums und die logisch-mathematischen Regeln, die die Konstruktion des Universums bestimmen, verraten seine Herkunft aus einer absoluten Vernunft. Den Gedanken des göttlichen *Vor-denkers denkt* der Astrophysiker *nach*¹⁸. Der Primat des Logos lässt sich also philosophisch plausibel machen.

Ähnlich wie Hegel unterzieht Ratzinger die Gottesbeweise einer Revision. Sie laufen in ihrer Summe auf die Einsicht in den Primat des Geistes vor der Materie hinaus. Das *unum argumentum* Ratzingers lautet: Weil Materie, die sich selber nicht erkennt, nur vom Geist aus zu erfassen ist, muss nicht

nur im Erkennen, sondern auch in der Realität dem Geist der Primat attestiert werden. Die Undenkbarkeit, die Sammlung des Denkens aus der Zerstreuung der Materie abzuleiten, ist für Ratzinger der Aufweis des Gegenteils¹⁹.

Wie Hegel, so erkennt auch Ratzinger eine Pseudodemut in philosophischen Ansätzen, die mit dem Hinweis auf die Grenzen des Denkens die Unerkennbarkeit des Absoluten und Wahren – des Logos – postulieren²⁰. Die Kategorie der wahren Unendlichkeit verwendet Ratzinger, um die wahre Größe Gottes plausibel zu machen. Gottes Größe habe man erst dann erfasst, wenn man sie nicht als Gegensatz zum «Kleinen» – zum Kontingenten und Geschichtlichen begreift. Wahre Größe zeige sich darin, selbst vom Kleinen empfangen und beherbergt werden zu können. Der Gott, über den nichts Größeres mehr zu denken ist und der der wahrhaft grenzenlose und unendliche Gott ist, sei durch seine Fähigkeit definiert, in der Geschichte als er selbst ankommen und sich in ihr offenbaren zu können²¹. Das Trinitätsdogma bringt auf den Begriff, dass Gott sich so zeigt, wie er ist²². Würde man (im Sinn eines Monarchianismus und Modalismus) eine Grenze zwischen Gott-an-sich und seiner Manifestation ziehen, so hätte man Gott wieder als begrenzten Gott definiert, der in der Geschichte an eine unüberwindliche Grenze stößt und deswegen nicht mit dem Menschen kommunizieren kann²³.

Hegels Konzept der wahren Unendlichkeit bietet für die Plausibilisierung der Gotteserkenntnis, die religionsphilosophische Rekonstruktion der Möglichkeit von Offenbarung und die Darstellung der inneren Logik der tatsächlichen Offenbarung wertvolle Inspirationen, die Ratzinger in seine Fundamentaltheologie aufnimmt.

Als Alliiertes steht Hegel ebenso bereit, wenn man, wie der Papst in seiner Regensburger Rede, für eine Weitung der Vernunft über die Empirie hinaus plädiert²⁴. Hegel wendet sich gegen alle Formen unmittelbaren Wissens, die sich jeder rationalen Vermittlung widersetzen. Ratzinger bedenkt die Konsequenzen unmittelbaren Wissens, für das ein Freiraum geschaffen wird, wenn die Vernunft sich rein empirisch definiert: Dadurch werden die entscheidenden Fragen des Lebens dem Bereich der «Vernunftlosigkeit» und einer unkontrollierbaren Gefühlswelt subjektiver Anwendungen übergeben, zu denen auch die Bereitschaft zur Gewaltanwendung gehören kann. Eine Pathologie der Religion wäre nicht auszuschließen²⁵. Hegels Konzept der Versöhnung von Vernunft und Religion gehört auch zum Anliegen des Papstes. Ähnlich dem «jungen Hegel» (bis 1806) sieht Ratzinger in der Religion die Kraft, die den Verstand wieder über die Grenze des Empirischen hinausführt und dazu anregt, Transempirisches nach den Regeln der Vernunft zu denken. Umgekehrt verfolgt Ratzinger auch Hegels religionsphilosophische Intention, nach der sich die Religion der Vernunft öff-

nen soll, um ihren Inhalt und Vollzug rational nachvollziehbar zu machen und gegebenenfalls Selbstmissverständnisse aufzudecken²⁶.

Kulturen versteht Ratzinger als konkrete Formen der Vernunft des Menschen. Kulturen ziehen aber keine unüberwindlichen Grenzen gegeneinander. Wie Hegel präsentiert Ratzinger die Kulturen als Orte der Wahrheit. Dass innerhalb der Grenzen einer Kultur das grenzenlos Wahre schlechthin gedacht werden kann, belegt für Ratzinger die griechische Kultur und die aus ihr hervorgegangene Philosophie mit ihrem Fragen nach letzten Gründen, nach dem einen Gott. Auch die Geschichte Israels liest Josef Ratzinger als Geschichte der Weitung des Geistes auf den grenzenlosen und einen Gott aller Völker hin. Die Weisheitsliteratur belegt die Symbiose zwischen griechischem Geist und jüdischem Glauben²⁷.

Ratzinger schlägt in dem mit Jürgen Habermas im Januar 2004 geführten Gespräch über Vernunft und Religion vor, sich auf ein Hören aller Kulturen einzulassen und eine polyphone Korrelation zu entwickeln, «so dass ein universaler Prozess der Reinigung wachsen kann, in dem letztlich die von allen Menschen irgendwie gekannten oder geahnten wesentlichen Werte und Normen neue Leuchtkraft gewinnen können, so dass wieder zu wirksamer Kraft in der Menschheit kommen kann, was die Welt zusammenhält»²⁸. Hegels Konzept der Weltgeschichte steht in Parallele zu dieser Vorstellung. Es ist der eine Logos, der kulturelle Grenzen korrelativ und transparent werden lässt.

J. Ratzingers/Benedikt XVI. apagogische Unschärfe

Markant sticht in Ratzingers Schriften die Kritik an idealistischen Systemen, aber auch an neuscholastischen und transzendentallogischen Versuchen hervor, die Voraussetzungen des Glaubens glaubensunabhängig beweisen zu wollen²⁹. Nach Ratzinger wecken diese Ansätze zu sehr den Eindruck, man könne selber Wahrheits- und Sinnkategorien konstruieren, die als autonom begründete Raster jeden religiösen Wahrheitsanspruch evaluieren. Der Primat des Logos wird auf diese Weise zum Produkt des Menschen. Der einschränkende Hinweis, transzendentaltheologische Letztbegründungen bieten lediglich einen *Begriff* des Sinns, kann Ratzinger offenbar nicht überzeugen. Seiner Auffassung nach kann ein Sinnbegriff nicht gänzlich von seiner Genese – von der bereits geschichtlich gemachten Sinnerfahrung und sprachlichen Vermittlung – abgetrennt und kontextfrei in einer rein geltungstheoretischen Perspektive verwendet werden. Eine reine Konstruktion des Sinnbegriffs auf der Basis der intellektuellen Potentialitäten des Menschen läuft vor allem einer grundlegenden Einsicht entgegen, die für Ratzinger entscheidend ist: alle das menschliche Leben tragenden Wirklichkeiten – wie Anerkennung und Liebe – haben Geschenkcharakter, erst recht Sinn.

«Noch ehe wir von uns aus Sinn *machen*, ist er schon da. Er umfängt uns. Wir stehen auf ihm.»³⁰ Jede – auch nur begriffliche – Sinnsetzung würde dem Trick Münchhausens gleichen, sich an den eignen Haaren aus dem Sumpf zu ziehen³¹. Demnach ist Sinn-Denken niemals voraussetzungslos, wie hingegen nach Hegels ursprünglichem Denken. Denken hat eine Grenze: die unverfügbare Sinnvorgabe. Denken, das einen Sinnbegriff ermittelt, beginnt mit dem Gewährwerden dieser Vorgabe. Übersetzt man Sinn mit Sein, dann wird deutlich, dass am Anfang des Denkens kein ununterschiedenes, leeres Sein steht, sondern Bestimmtheit, Fülle. Jedes Bestimmen ist darum *affirmatio* des Vorgegebenen, nicht *negatio* von Unbestimmtheit, ursprünglicher abstrakter Leere. Die Kategorie des Nichts lässt allenfalls erkennen, dass ursprünglich erfahrener Sinn mit Un-Sinn nichts zu tun hat, sowenig wie von sich her Sein als Fülle etwas mit dem Nichts zu tun hat.

Die Vorgabe des Sinn-Denkens bzw. von Denken überhaupt nennt Ratzinger im Blick auf das Johannes-Evangelium den Logos. Durch ihn, nicht in einer ursprünglichen grenzenlosen Unbestimmtheit sind Denken und Sein, Subjekt und Objekt ursprünglich geeint, und zwar in der Weise des Gedachtseins durch den Logos. Hinsichtlich der Objektwelt des Kosmos wurde dies schon erläutert. Mit Franz von Baader rekurriert Ratzinger auf die Einsicht, dass das *Cogito* Descartes' sich einem ursprünglichen *Cogitor* durch den göttlichen Logos verdankt.

Dafür spricht die prinzipielle Rezeptivität des Erkennens und Denkens: die Unmöglichkeit des Denkens, sich durch einen transzendentalen oder intentionalen Akt selber zu begründen. Das Denken stößt in sich auf diese Grenze seiner Selbstbegründung; das Jenseits der Grenze kann nur als eigene Herkunft erfasst werden. Die «Gedankenlosigkeit» der Materie kann dies nicht sein – nur ein schöpferischer Geist³². Platziert man den Zufall jenseits der Grenze des Denkens, dann entsteht die Schwierigkeit, dass sich Denken erst im Horizont des Notwendigen überhaupt als Zufälligkeit zu erfassen vermag, so dass Notwendiges und nicht Zufälliges den Ursprung des Denkens ausmacht. Daher spricht alles für den Primat des Logos, der in seiner Göttlichkeit für sich notwendig ist³³.

Versucht man Ratzingers Argumentationsstil epistemisch zu klassifizieren, so liegt nahe, ihn als apagogisch zu bezeichnen. Er spielt nämlich im Blick auf den menschlichen Geist die materialistische Konzeptionen erkenntnistheoretisch und metaphysisch durch und schließt von ihren pragmatischen Widersprüchen auf die Richtigkeit der gegenteiligen Annahme: des Primats von Geist, Logos und Vernunft. Oder: Davon auszugehen, dass das Denken nicht mit Sein und Sinn geeint ist, erlaubt noch nicht einmal festzustellen, dass Denken und Sein sich auch unterscheiden. Dieses indirekte Verfahren führt nicht zu unmittelbaren Evidenzen oder einem absoluten, alles begründenden Denken in der Weise der Selbstbestimmung; eine Bestreitung des

Aufgewiesenen bleibt durchaus möglich. In einem Vortrag an der Pariser Sorbonne 1999 räumt Ratzinger in der Tat ein: «eine letzte Beweisbarkeit der christlichen Grundoption» gibt es nicht³⁴. Hegel würde dieses Eingeständnis als Beleg für die Richtigkeit seines Ansatzes betrachten. Aber die eingeräumte «Unschärfe» passt zu einem Denken, das um seine Endlichkeit weiß und sich deshalb etwas sagen lässt: auch bezüglich der eigenen Herkunft. Andererseits reicht das indirekte Verfahren aus, um die kriteriologisch relevante Wahrheitsfähigkeit dieses Denkens aufzuweisen. Darum kann das Denken der Vernunft zu Recht, so Ratzinger, religiöse Wahrheitsansprüche auf mögliche Pathologien hin untersuchen und ggf. zurückweisen, bekämpfen. Sobald das Denken seine eigene Geschichtlichkeit erfasst hat, sollte es nicht dadurch zu überraschen sein, dass ihm «von außen» entscheidende Anregungen zuteil werden. Aber sie sind überprüf- und nachvollziehbar. Das Denken überprüft ebenso die Konsistenz von Modifikationen philosophischer Einsichten, die der Glaube einfordert. Diese Überprüfung soll um des Glaubens willen erfolgen; er begrenzt nicht das Denken, sondern fordert es ein wegen seiner eigenen Rationalität. Das Ziel dieser gegenseitigen Vermittlung von Glaube und Vernunft liegt aber nicht darin, den Glauben ganz im Denken einzuholen. Er ist und bleibt nur als das andere des Denkens für das Denken interessant. Umgekehrt saugt auch der Glaube das Denken nicht in sich auf; es hat nur etwas vom Denken, wenn es ihm gegenüber eigenständig bleibt. Sowohl in seiner Bonner Antrittsvorlesung am 24. Juni 1959 als auch in seiner «Antrittsenzyklika» *Deus Caritas Est* vom 25. Dezember 2005 unterstreicht Joseph Ratzinger diese wechselseitige Verwiesenheit von Denken und Glauben, Philosophie und Theologie. Der aristotelische Gottesbeweis und Gottesbegriff, auf den die Kirchenväter sich beziehen, garantiert einerseits die Rationalität und Allgemeinheit des Glaubens. Die Forderung des Glaubens, die Vorstellung vom «unbewegten Bewegten» zu korrigieren und im Gegenzug zu Aristoteles auch einen Bezug des Absoluten zum Menschen anzunehmen, ist ebenso rational zu begründen durch jenen Hinweis auf die wahre Größe Gottes³⁵. Die am Fest der Kreuzerhöhung 1998 veröffentlichte Enzyklika *Fides et Ratio* von Papst Johannes Paul II., für deren Anliegen der damalige Präfekt der Glaubenskongregation weltweit durch Vorträge warb, macht ebenso auf das Faktum aufmerksam, dass eine *personale* Gottesauffassung einen offenbarungstheologischen Sitz im Leben hat (Nr. 76). Doch setzt Johannes Paul II. auf den christlichen Philosophen, der argumentativ diese religiöse Vorgabe einzuholen vermag. Joseph Ratzinger setzt ebenso auf eine Offenheit der Vernunft für die Religion, um die Personalität Gottes für die Vernunft nachvollziehbar zu machen. Entscheidend sei dabei die Einsicht, dass sich das Persönliche nicht nur in einem reproduzierbaren und letztlich sekundären Exemplar einer Gattungsgemeinschaft erschöpft, sondern eine Unver-

wechselbarkeit und Unvertretbarkeit darstellt, die im höchsten Maß von Gott anzunehmen ist³⁶. Diese Einsicht lasse sich wiederum nicht «machen» – darin ist sie begrenzt und wertvoll. Sie setzt vielmehr eine entsprechende Erfahrung voraus: die Anerkennung der eigenen Existenz durch Andere, durch deren Einsatz.

In der Offenbarung der Trinität liegt der eigentliche Schlüssel für ein positives Verständnis der Vielheit, für die Würde der einzelnen Person. Die Unvertretbarkeit der göttlichen Personen gilt abbildlich für die menschliche Person³⁷. Während Hegel die Substanz als Subjekt denken möchte³⁸ und deshalb die Substanz des Absoluten als triadische Subjektivität deutet, in der die drei göttlichen Personen untergehen, denkt Ratzinger in der *Erführung in das Christentum* die Substanz Gottes als die Wirklichkeit innertrinitarischer Relationen. Die Relation gibt Raum für Andere, ja existiert (als *esse ad*) ohne Referenzgröße überhaupt nicht. Dass diese Transformierungen auch philosophisch nachvollziehbar sind, davon ist Ratzinger überzeugt, wenn gleich er das philosophische Denken hier noch am Anfang stehen sieht³⁹.

Mit dem Stichwort des Personalen ist der eigentliche Grund benannt, weshalb Ratzinger kein an der Mathematik sich orientierendes apodiktisches Beweisverfahren in der Theologie favorisiert. Die epistemische «Unschärfe» im Beweisverfahren gründet im Respekt vor dem Anderen, vor dessen Freiheit. Der Mensch wird von Gott gerufen und umworben, nicht einem Diktat unterworfen. Die menschliche Freiheit kann sich auch selber nur ihr gemäß, also frei annehmen. «Unberechenbarkeit» prägt Ratzinger zufolge die Schöpfung, die aus Gottes Freiheit entspringt⁴⁰. Nur wegen dieser indeterministischen Charakteristika ist Freiheit in ihr möglich, genauso wie die «unberechenbare» Zuwendung Gottes, die als Offenbarung über die Schöpfung hinausgeht. Aus philosophischer Sicht ist der Ursprung der Welt in einem Logos, der Freiheit ist, nach Ratzinger daran ersichtlich, dass, wie erläutert, der bloße Zufall das Aufkommen von Geist und Freiheit aus dem Geistlosen und Freiheitslosen der Materie nicht erklärt⁴¹. Ratzingers Rekurs auf das Personale begründet die systematische Distanz zu Hegels Programm einer *Wissenschaft der Logik*. Gegenüber einem «absoluten» Denken beruft er sich auf Konvenienzargumente, Analogien, Vergleiche, Beobachtungen. Dadurch werden der weisheitliche Charakter der Heilsgeschichte und die angesprochenen Modifikationen philosophischer Einsichten über Gott, Seele und Welt nachvollziehbar: ein dialogischer Begriff von Gott und Seele, die Gottebenbildlichkeit des Menschen, die Vorstellung von der Welt als Schöpfung. Da es sich bei diesen Modifikationen letztlich immer um einen Evidenzerweis des Personalen handelt, kann ihre Legitimität nicht apodiktisch erfolgen. Auf der anderen Seite ist ein verstärktes Engagement des Subjekts erforderlich, wenn es die Wahrheit personaler Wirklichkeit zu erfassen versucht. Die «bloße Distanziertheit der reinen Objektivität» sei nicht

möglich⁴². Das Objekt bzw. das andere Subjekt erschließt sich dem am meisten, der ihm in liebender Offenheit begegnet: wenn die eigene Vernunft zur Hingabe an die Wahrheit des Objekts bzw. des Anderen wird. Liebe ist die höchste und intensivste Form des Erkennens und Denkens. Solange man Wahrheit am Maßstab einer Subjekt-Objekt-Relation vermisst, verpasst man die Rationalität einer Erkenntnistheorie im Zeichen der *agape*. Der wahre Primat des Logos ist darum erst erreicht, wenn er den Primat der Liebe einschließt.

Dass im Primat der Liebe ein Mehr an Rationalität liegt, kann folgende Überlegung illustrieren: Der Forderung Hegels, Freiheit und Notwendigkeit zu verbinden, um Schöpfung und Offenbarung den Charakter des Willkürlichen und insofern den des wissenschaftlich Unfassbaren zu nehmen⁴³, kann durchaus entsprochen werden, wenn man dabei nicht dem Paradigma des Wissens, sondern dem der Liebe den Vorzug gibt. Die Liebe tut das eine Notwendige: Sie ist sie selbst, indem sie sich gibt; aber sie gibt sich notwendigerweise ihrem Wesen gemäß: allein aus Freiheit. Diese paradoxe Dialektik der Liebe zieht nur demjenigen Denken Grenzen, das Wissen und Wissenschaft auf Subjekt-Objekt-Relationen reduziert und für die Logik einer Subjekt-Subjekt-Relation verschlossen bleibt.

Ratzinger operationalisiert diese Einsichten in fundamentaltheologischer Perspektive, wodurch ihre begründungstheoretische Potenz nochmals verifiziert werden kann.

Ähnlich wie Maurice Blondel und Henri de Lubac kommt Ratzinger zu dem Ergebnis, dass die Offenbarung Gottes das für den Menschen allein Notwendige, aber für ihn zugleich das von sich aus in jeder Hinsicht Unerreichbare sei. Gerade so aber sei sie als freies Geschehen der Anerkennung und Liebe denkbar. Lessings Grenzziehung zwischen Vernunft- und Geschichtswahrheiten überspringt gewissermaßen die göttliche Liebe, die in allgemeingültiger Weise für jeden Menschen notwendig ist und sich allein als Geschichtswahrheit ereignen kann: als unableitbare, Geschichte konstituierende Tat⁴⁴.

Die Liebe erweist sich als grenzenlos – aber in anderer Weise als nach Hegels Verständnis des Denkens. In ihrer Absolutheit erdrückt die Liebe nicht, sie gibt Anderem Raum. So verschwinden in der immanenten Trinität nicht die göttlichen Personen, sie werden nicht zu Momenten eines absoluten Subjekts herabgesetzt; Gott bleibt in sich dialogisch. Welt und Mensch sind darum niemals Objekt einer grenzenlosen, sich durch anderes einholenden göttlichen Subjektivität. Das Subjekt kommt beim Anderen in seiner Andersheit an, nicht vor allem bei sich selbst. Die Wahrheit der Liebe bietet eine «starke» Begründung zugunsten des Anderen. Die Freiheit des Menschen verwirklicht sich relational: in der Selbstübereignung an ihren Ursprung und durch die Ermöglichung der sinnvollen Existenz Anderer⁴⁵.



In der Kategorie der Relation führt Ratzinger trinitätstheologische, anthropologische und christologische Überlegungen zusammen. Für deren Logik spricht auch philosophisch alles. Vom Primat der Liebe aus wird nochmals einsichtig, dass das «Ich-denke» nicht bedroht wird, wenn es sich einer freigebigen Liebe verdankt, von dieser gedacht wird; sie gibt endliches Denken an sich selber frei.

Geschichtliches Denken, das sich auf das Unbedingte definitiver Liebe bezieht, ist außerdem nicht relativistisch. Ebenso sind Sprache und Kultur, die zwar das Denken blockieren können, aber auch die geistigen Größen, die für das Definitive der Liebe offen stehen und sich deshalb über ihre Grenzen hinaus zu bewegen vermögen. Die Liebe verbietet kulturelle Abschottung.

Kurzum, weil Ratzinger vom Primat der Liebe aus denkt, kann er die christliche Grundoption nicht in einen zwingenden Beweis transformieren. Die Liebe bringt aber ihre eigene Evidenz und Glaubwürdigkeit mit, so dass sie nicht weniger, sondern mehr und intensiver denken lässt: in Kategorien des Personalen und Relationalen.

Fazit

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. zufolge lernt die Vernunft von der Religion sowohl sich über das Empirische und Mathematische in grenzenlose Weiten zu erheben, als auch ihre eigene Rezeptivität und Endlichkeit zu achten. Zugleich ist die Vernunft in der Lage, beide «Zumutungen» der christlichen Religion mit den eigenen Mitten nachzuvollziehen. Dass die Vernunft – Religiöses nachvollziehend – zu ihrer eigenen Wahrheit kommt, entspricht ihrer Endlichkeit und Kreatürlichkeit – und beschämt sie nicht. Beschämt wird allein eine hypertrophe Vernunft, die jeden Unterschied und jede Andersheit in sich hinein auflöst und in ihrer Hegemonialität auch die Andersheit des religiösen Glaubens nur als ihr untergeordnete Form von Wissen und nicht als personale Beziehung zu ihrer transzendenten Herkunft und Zukunft begreift. Durch das Denken ermittelt die Vernunft die Logik und Möglichkeit des religiösen Wahrheitsanspruchs. Sie kann ggf. auf Pathologien der Religion aufmerksam machen: wenn der Primat des Logos und der Liebe verletzt und irrationalen und gewaltsamen Paradigmen der Vorzug gegeben wird.

Joseph Ratzingers philosophische und theologische Reflexion sind durch den Versuch bestimmt, die Mitte zwischen einseitigen Positionen zu halten: weder absolute Konstruktionen noch relativistische Dekonstruktionen bietet er als Lösung an, sondern ein apagogisches und dem Konvenienzargument verpflichtetes Verfahren. So respektiert er die Grenzen des Denkens im Horizont des Grenzenlosen, das sich dem Menschen als Wahrheit, Sinn und Liebe zuwendet und sich ihm im Diesseits seiner Grenzen zu denken gibt.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. F.P. HAGER, Art. *Apeiron*, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 1, hg. v. Joachim Ritter, Darmstadt 1971, 433–436.

² Vgl. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* (Werke in Zwanzig Bänden, hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel, Bd. 18), Frankfurt/M 1986, 211. «Hierin [im Apeiron] ist das wahre unendliche Sein zu setzen, – nicht in der negativen Grenzenlosigkeit».

³ Vgl. den Anfang der Kategorienduktion in HEGELS *Wissenschaft der Logik I* (Werke in zwanzig Bänden, hg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Band 5), Frankfurt/M 1981, 82f. Zur Interpretation des Logikanfangs vgl. vom Autor, *Sein und Trinität* (MThSt II/53), St. Ottilien 1997, 233–270.

⁴ HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 121 «Dieser Satz», so Hegel, ebd., «ist von unendlicher Wichtigkeit» – er ist wichtig für seine eigene Denkform; s. dazu Piero CODA, *Il negativo e la Trinità. Ipotesi su Hegel*, Rom 1987.

⁵ Vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 82.

⁶ Vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 83.

⁷ Zur Religionsphilosophie Hegels vgl. Walter JAESCHKE, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983; W. JAESCHKE, *Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels* (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus Abt. II: Untersuchungen 4) Stuttgart – Bad Cannstatt 1986; vgl. vom Autor, *Sein und Trinität*, 301–423.

⁸ Gotthold Ephraim LESSING, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (Werke, Band 8, hg. von Herbert G. Göpfert), Darmstadt 1996, 9–14, hier 12: «Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann (...) zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.»

⁹ Vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 149–171.

¹⁰ Vgl. HEGEL, *Die vollendete Religion*, 249f.

¹¹ Vgl. HEGEL, *Wissenschaft der Logik I* 5: 142f; *Enzyklopädie* § 60; 8: 144 «...die Bezeichnung von etwas als einem Endlichen oder Beschränkten [enthält] den Beweis von der *wirklichen Gegenwart* des Unendlichen, Unbeschränkten...., das Wissen von Grenze [kann] nur sein...., insofern das Unbegrenzte *diesseits* im Bewusstsein ist.» Vgl. HEGEL, *Die vollendete Religion*, 273: «... schon nach der gewöhnlichen Vorstellung ist der Begriff ohne Sein ein Einseitiges und Unwahres, und ebenso das Sein, in dem kein Begriff ist – das begrifflose Sein. Dieser Gegensatz, der in die Endlichkeit fällt, kann bei dem Unendlichen, Gott, gar nicht statthaben.» Anselms Gottesbeweis werde nach Einschätzung Hegels jedoch zu Recht von Kants Kritik getroffen, weil Anselm nicht die einmalige Einheit von Begriff und Sein im exklusiven Fall des Göttlichen aus dem Begriff ableite. Vgl. HEGEL, *Vorlesungen 3. Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 1: Einleitung. Der Begriff der Religion*, hg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1983, 324–329.

¹² Vgl. Immanuel KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Werke in zehn Bänden, hg. v. W. Weischedel, Darmstadt 4. Aufl. 1974; Band 7: 645–879), hier B 215f.; 7: 809; B 222; 7: 814f.

¹³ Hegels Philosophie ist immer Religionskritik in Form einer Relativierung der religiösen Anschaulichkeit und Vorstellung, nicht im Sinn des Atheismus. Die Art und Weise, in der Religion die Wahrheit des Seins (Gottes, des Endlichen) vermittelt, wird von Hegels als unvollkommen qualifiziert. Die Unvollkommenheit besteht darin, dass das religiöse Subjekt den Kern der Religion, nämlich seine eigene Einheit mit dem Absoluten, gewissermaßen vor sich (hin) stellt als Gegenstand und Vorstellung, also nur als Gegenüber auffasst, diese Einheit aber nicht für sich selber verwirklicht. Die Einheit von Gott und Mensch wird entweder als vergangenes Ereignis in Christus angeschaut oder als zukünftig-eschatologische Vollendung des Menschen erhofft. D.h., die religiöse Vorstellung nimmt der Gegenwart die gott-menschliche Einheit und Wahrheit und macht sie zu einem fernen Etwas in Vergangenheit und Zukunft. Die philosophische Begriffsform – das Wissen um die Einheit von Gott und Mensch im gegenwärtigen Wissen des Menschen von

Gott – überwindet diese Vorstellungshaftigkeit. Vgl. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* (Werke 3), 573f.

¹⁴ Vgl. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (Werke 12), 22f.

¹⁵ Vgl. PAPST BENEDIKT XVI., *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*, in: ders., *Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe*, Freiburg 2007, 11–32, 29.

¹⁶ Vgl. dazu den neuen einteilenden Aufsatz in Joseph RATZINGER, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis. Mit einem neuen einleitenden Essay*, München 5. Aufl. 2005, 23ff.; Joseph RATZINGER, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg 4. Aufl. 2005, 146.

¹⁷ *Einführung in das Christentum*, 140, 143.

¹⁸ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 53, 141.

¹⁹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 141–145.

²⁰ Vgl. *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 107f, 127ff, 150.

²¹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 135, 147, bezieht sich auf den Sinnspruch, den Hölderlin seinem Roman *Hyperion* voranstellt: *Non coereri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est*, vgl. FRIEDRICH HÖLDERLIN, *Sämtliche Werke* 1, hg. v. Günter Mieth, Darmstadt 5. Aufl. 1989, 483.

²² Vgl. *Einführung in das Christentum*, 153.

²³ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 158.

²⁴ Vgl. *Glaube, Vernunft und Universität*, 27, 30f.

²⁵ Vgl. *Glaube, Vernunft und Universität*, 27f.

²⁶ Vgl. *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 110.

²⁷ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 126–137; *Glaube – Toleranz – Wahrheit*, 123–126, 135–145, 162; *Glaube, Vernunft und Universität*, 19–22.

²⁸ Joseph RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisation. Über Vernunft und Religion*, hg. v. Florian Schuller, Freiburg 2005, 39–60, hier 57f.

²⁹ Vgl. *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 95f, 110, 208; Joseph RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, in: *Internationale katholische Zeitschrift (Communio)* 25 (1996) 359–372, bes. 372.

³⁰ Joseph RATZINGER, *Dogma und Verkündigung*, Donauwörth 4. Aufl. 2005, 107.

³¹ Vgl. zum Münchhausen-Beispiel im Blick auf die Sinnfrage: *Einführung in das Christentum*, 65ff. und im Blick auf Letztbegründungsverfahren in der Theologie: *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 110.

³² Vgl. *Einführung in das Christentum*, 240.

³³ *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 146.

³⁴ *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 146.

³⁵ Vgl. Joseph RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, Leutesdorf, hg. v. Heino Sonnemans, 2. ergänzte Auflage 2005, 11–35. Vgl. auch *Einführung in das Christentum*, 106–111, 126–149; *Glaube – Wahrheit – Toleranz*, 74ff, 106–110, 123–126–128; Joseph RATZINGER, *Gott ist die Liebe. Die Enzyklika «Deus caritas est»*, Freiburg 2006, Nr. 9/S. 27.

³⁶ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 148f: Während die griechische Philosophie das Allgemeine, Ideelle, Wesenhafte betonte, stehe aufgrund des Selbstengagement Gottes zugunsten jedes Menschen im Christentum der einzelne Mensch im Mittelpunkt.

³⁷ *Einführung in das Christentum*, 148f, 167

³⁸ Vgl. HEGEL, *Phänomenologie des Geistes*, 23.

³⁹ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 171.

⁴⁰ *Einführung in das Christentum*, 147f.

⁴¹ Vgl. *Im Anfang schuf Gott. Konsequenzen des Schöpfungsglaubens*, Freiburg 1996, 56: Dass «wir, die Nicht-Notwendigen» auf eine absolute Freiheit und nicht einfach auf den Zufall zurückzuführen sind, sagt der Schöpfungsglaube. Der Rekurs auf den Gedanken der Schöpfung legt sich für



Ratzinger jedoch auch philosophisch nahe, da der Rekurs auf den bloßen Zufall und eine mit quasi göttlichen Attributen ausgestattete Evolution nichts erklären, sondern «moderner Mythos» sind (58). Vgl. *Einführung in das Christentum*, 240.

⁴² *Einführung in das Christentum*, 163.

⁴³ Vgl. HEGEL, *Enzyklopädie* §145 Zusatz; 8: 284ff.: Der menschliche Wille, der der Sittlichkeit verpflichtet ist, tut das sittlich Gebotene und damit das Notwendige. Freiheit als Wahlfreiheit erscheint Hegel vor diesem Hintergrund als bloße Willkür. HEGEL, *Der Begriff der Religion*, 296f., bes. Anm. 861 u. 877.

⁴⁴ Vgl. *Einführung in das Christentum*, 252.

⁴⁵ Vgl. *Werte in Zeiten des Umbruchs*, Freiburg 2005, 116.





ROBERT VORHOLT · BOCHUM

GRENZÜBERGÄNGE

Mission und Dialog bei Paulus

Die Erfolgsbilanz der frühchristlichen Mission ist beispiellos. Ihr Wachstum und ihre Dynamik sind in der Antike ohne Analogie¹. Mit dem Schwung des Anfangs verbinden sich große Namen und glückliche Ereignisse, unerschöpfliche Glaubenskraft und unbändiger Eifer. Auch religionssoziologische Faktoren spielen eine Rolle: dass etwa das Frühchristentum innerhalb der antiken Welt eine neue kognitive Identität zu schaffen verstand, indem es bisherige kulturelle Identitäten adaptierte und diese zugleich in der Tiefe umgestaltete. Denn nur so konnten ethnische, kulturelle, soziale und religiöse Grenzen – bewusst und pragmatisch – überschritten werden.

Christlicher Universalismus in der Kritik

Diese universale Entschränkung des Urchristentums, die soziale Hierarchien und ethnische wie nationale Barrieren überwinden und darum maßgeblich zum Erfolg der frühchristlichen Missionare beitragen konnte, wurde – wenigstens aus christlicher Sicht – über die Jahrhunderte hinweg mit Stolz betrachtet. Nicht ohne Grund reicht die Verehrung der Apostelfürsten Petrus und Paulus bis in früheste Zeiten hinein², nicht von ungefähr versuchen unzählige Studien, das Phänomen der urchristlichen Evangeliumsverkündigung so zu beschreiben, dass noch im Hier und Heute Maß daran genommen werden könnte³. Aber auch außerhalb des kirchlichen Binnenraumes wurde die bedeutende Denkleistung dieser Epoche, insbesondere das intellektuelle Format eines Paulus immer neu entdeckt und gewürdigt⁴. Das alles lässt allerdings nicht verkennen, dass es andere, kritischere Stimmen gibt, die sich auch in jüngster Zeit zu Wort gemeldet haben⁵. So gelangen

ROBERT VORHOLT, geb. 1970; Studium der katholischen Theologie in Münster und Paris; 1999 Priesterweihe in Münster; derzeit Wissenschaftlicher Assistent am Lehrstuhl für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum; seit 2002 zusätzlich Seelsorger in Hausdülmen St. Mauritius.

z.B. neuere sozial- und gesellschaftswissenschaftliche Studien im Blick auf das Phänomen des christlichen Universalismus gerade nicht zu einem positiven Urteil und zeichnen stattdessen ein ambivalentes Bild.

Ein bedeutender Vertreter dieser religionskritischen Linie ist der Münchener Soziologe *Ulrich Beck*. In seinem Band «Der eigene Gott»⁶ würdigt er zwar den religiösen Universalismus als eine Sichtweise des Glaubens, die vor dem Gesichtspunkt des ewigen Seelenheils eines Menschen irdische Unterscheidungen verblässen lasse⁷. In der Theologie des Apostels Paulus fänden sich markante Anhaltspunkte solch befreienden Denkens, wenn er etwa in seinem Brief an die Galater schreibe: «Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und nicht Freie, nicht Mann und nicht Frau» (Gal. 3,28). Doch so sehr den Christen auf diese Weise kraft ihres Glaubens Loslösung von allen sterblichen Mächten und Ungleichheiten zugesagt sei, so wenig dürfe übersehen werden, dass eben dadurch ein neuer Abgrenzungsmechanismus – jetzt gegen die Ungläubigen – installiert worden sei. Weltreligionen seien, insofern sie einen religiösen Universalismus hervorbrächten, sicher in der Lage, soziale Hierarchien und Grenzen zwischen Nationen und Ethnien zu überwinden; daraus entstehe aber schlussendlich die große Gefahr, anstelle von ethnischen, nationalen oder sozialen Schranken neue Barrieren zwischen Rechtgläubigen und Falschgläubigen bzw. Nichtgläubigen zu errichten⁸. Die Schreckensbilder brutal geführter Glaubenskriege vor Augen erwartet U. Beck darum (für den Fall, dass der Prozess der Säkularisierung schließlich reversibel sei) ein neues Zeitalter der Verfinsterung heraufziehen⁹.

Die Sorge des Soziologen hat gewiss ihre Berechtigung. Wer hätte nicht die Bilder fanatischer Glaubenskämpfer unserer wie längst vergangener Tage vor Augen, die in der Überzeugung, dem Guten zu dienen, dem Bösen freien Lauf lassen? Die das religiöse Gesetz groß und die Praxis der Liebe klein schreiben, weil sie in eifriger Verblendung das rechte Maß verloren haben? Und wäre Paulus von Tarsus mit seiner eigenen finsternen Vergangenheit nicht gerade der eindrucklichste Beweis für die Richtigkeit der sorgenvollen Einschätzungen U. Becks? Wie steht es also um die christliche Religion und sind ihr am Ende Hasspotentiale immanent, die sich nicht bloß aus fehlgeleiteter, eben nur vermeintlicher Frömmigkeit, sondern aus dem Kern des christlichen Erwählungs- und Sendungsbewusstseins selbst heraus ergeben?

Die folgenden Überlegungen wollen nur einen kleinen Beitrag zur Beantwortung dieser Fragen leisten. Sie setzen an bei der Theologie des Apostels (Gal 3,28), nicht nur, weil U. Beck im Zuge seiner Argumentation auf diesen Vers zu sprechen kommt, sondern weil sich von Paulus her zeigen lässt, was christliche Berufung eigentlich bedeutet und wohin sie schließlich führen soll.

Gal 3,28 schaut aus theologischer Perspektive¹⁰ auf das Moment der Erwählung der Glaubenden, und zwar im Blick auf deren Konsequenz und Ausgestaltung. Der Vers steht nicht allein in der Landschaft paulinischer Theologie. Nach Form und Inhalt ähnliche Formulierungen finden sich neben dem Galaterbrief (3,28; 5,6; 6,15) auch im Ersten Brief an die Korinther (7,19; 12,13) sowie im Römerbrief (10,12). Variationen und Unterschiede ergeben sich aus der jeweiligen Aussageintention des Apostels: Die korinthische Korrespondenz dient der Überwindung von Spaltungstendenzen innerhalb der christlichen Gemeinde; der Galaterbrief will klären helfen, was die eigentlichen Grundlagen christlichen Glaubens sind; der Römerbrief malt ein Bild der Hoffnung für das ganze Volk Gottes. Was aber alle Belegstellen miteinander verbindet, ist ein großes Thema: das neue Sein in Christus, das – indem es andere Maßstäbe schafft – alte Spaltungen überwindet.

Apostolische Erklärungsnot

Als Paulus den Brief an die Christen Galatiens¹¹ schreibt, befindet er sich in der Defensive. Seine Gedanken zeugen von einem Ringen um die Christen der von ihm gegründeten Gemeinden, die offenkundig mit dem Gedanken spielen, sich wieder dem Gesetz des Mose zu unterstellen (vgl. Gal 4,21), entsprechend auch die Beschneidung (Gal 5,2f) und verschiedene andere kultische Praktiken (vgl. Gal 4,3.9f) zu beleben. Was aus Sicht der Galater durchaus dem Christus-Glauben entspricht¹², stellt für den Apostel nicht weniger als die Abkehr von Jesus dar und die Hinwendung zu einem «anderen Evangelium», das in Wahrheit keines ist (Gal 1,6f.)¹³. Paulus geht zu Recht davon aus, dass die Christen Galatiens der antipaulinischen Verkündigung anstelle von Skepsis und Vorbehalt mit Sympathie und Offenheit begegnen (vgl. Gal 1, 6-9; 4,9.17.21; 5,4; 6,12f). Der Erfolg seiner Widersacher war schließlich groß genug, um den Apostel das Schlimmste befürchten zu lassen: dass nämlich die Galater mit ihrem Gründungapostel gebrochen und ihm das Vertrauen entzogen haben¹⁴. In dieser Situation scheint Paulus gezwungen, die Inhalte seiner Verkündigung mit Vehemenz zu verteidigen. Darum geht er mit seiner Gegnerschaft hart ins Gericht und wirft ihr vor, statt Christus zu verkündigen, für unnötige Verwirrung zu sorgen (Gal 1,7; 5,10), Unruhe zu stiften (Gal 5,12) und die Menschen selbstverliebt zu blenden und hinter Licht zu führen (Gal 3,1). Paulus steht vor einer gewaltigen Herausforderung. Ihm stellt sich nicht nur die Aufgabe, seine eigene persönliche apostolische Integrität neu zu begründen, er muss zugleich die Verkündigung seiner Gegner in ihrem Widerspruch zur Wahrheit des Evangeliums (vgl. Gal 2,5.14; 4,16) entlarven und aufzeigen, wie wenig darin vom Heilshandeln Gottes in Jesus Christus zum Ausdruck gebracht wird.

Die Kritik des Apostels setzt im Zentrum der gegnerischen Argumentation an. Das ihr zugrundeliegende komplementäre Verständnis von Gesetzesobservanz und Christusereignis führt aus der Sicht des Paulus letztlich zur Verkennung des Heilswillens Gottes, weil es das Geschehen von Tod und Auferweckung Jesu Christi nicht in seiner ganzen soteriologischen Dimension wahrnimmt. Demgegenüber hebt er hervor, dass der Glaube der Menschen die einzig legitime Antwort auf das Christusereignis darstellen kann und weist zugleich auf, dass sich gerade darin eine sittliche Perspektive eröffnet, die einerseits dem Willen Gottes entspricht und andererseits die in Christus erwirkte Freiheit im Blick behält.

Neues Sein in Christus

Hier nun knüpft Gal 3 an: Paulus reflektiert über die Rolle des mosaischen Gesetzes, das er keineswegs als ein überkommenes, ad acta gelegtes verstanden wissen will. Stattdessen beschreibt er es als eine objektive Macht der Geschichte, stellt ihm aber zugleich die Verheißung Gottes und den Christusglauben zur Seite. Weil es ihm darum geht, die Argumente seiner Gegner zu entkräften und den Christen Galatiens die innere Weite des Glaubens neu zu eröffnen, zeigt der Apostel die Grenzen einer den mosaischen Gesetzes-Werken verpflichtet bleibenden Frömmigkeit auf und begründet zugleich die in der Taufe vollzogene Statusänderung der Glaubenden als das in Kreuz und Auferweckung wurzelnde soteriologische Grunddatum christlicher Existenz.

Das Leben ist den Glaubenden von Gott her in Jesus Christus eröffnet. Darum können die Galater aus Sicht des Apostels nicht einerseits zu Christus gehören wollen und andererseits auf Werke des Gesetzes bauen, indem sie sich beschneiden lassen (vgl. Gal 5,13). Das wäre zutiefst inkonsequent, schließlich ist der Geist der Gotteskindschaft den Galatern nicht aus Werken des Gesetzes, sondern aufgrund ihres Glaubens verliehen worden. Im Geist sind sie Erben (Gal 4,7), im Geist erwarten sie Gottes Gerechtigkeit (Gal 5,5), und weil sie im Geist leben, wandeln sie auch im Geist (Gal 5,25), vollbringen Früchte des Geistes (Gal 5,22), so dass am Ende gilt: «Wenn Ihr Euch vom Geist leiten lasst, seid Ihr nicht unter dem Gesetz!» (Gal 5,18). Die Galater sind «Geistbegabte» (Gal 6,1) und als solche nicht länger dem Fleisch unterworfen (Gal 6,8), sie sind *creatura nova*, in der Beschnittensein oder Unbeschnittensein keine Rolle mehr spielt (Gal 6,15). In ihnen gewinnt Christus Gestalt (Gal 4,19), sie haben Christus angezogen (Gal 3,27), darum kann Paulus in Gal 3,28 fast hymnisch¹⁵ resümieren, dass sie in Christus allen ethnischen, sozialen und religiösen Unterscheidungen enthoben sind.

Der Vers rekurriert somit auf das Grunddatum der Taufe (vgl. Gal 3,27). Insofern sie ein erwählendes Geistgeschehen ist, führt sie die Glaubenden in

die neue Gemeinschaft der Kinder Gottes ein, die das Einssein der Glaubenden in Christus umfasst. Ist der Glaube die Macht gewesen, die den Galatern die Gotteskindschaft ermöglichte, so ist ihr neues Verhältnis zu Christus Jesus der Grund, weshalb sie Gottes Kinder sind, ihr in Christus-Jesus-Sein das, was sie Gottes Kinder sein lässt. Von Christus her erschließt sich den Glaubenden darum ein neues Aufgenommen-, Umschlossen-, Getragen- und Beansprucht-Sein¹⁶, das Gottes eschatologisches Erwählungshandeln allen Menschen gegenüber zum Ziel kommen lässt (vgl. 1Thess 1,9; 2,1.11f; 4,7; 5,9; auch Gal 3,1-5). Paulus verdeutlicht dies, wenn er in bildlicher Sprache sagt, die Galater hätten im Ereignis der Taufe «Christus angezogen» (Gal 3,27). Im Hintergrund des Bildes steht die Vorstellung von einem für alle bereiteten himmlischen Gewand, dessen «Anziehen» das Eingehen in einen neuen Äon und das Umfasst-Werden von einem neuen Äon bedeutet¹⁷. Es geht also primär um eine neue Beziehung zu Jesus Christus, die sich von Ihm her als Anteilhabe an seinem lebensschaffenden Sein äußert und sich in der Geburt eines neuen Ich, des «Christus in mir» (Gal 2,30) realisiert.

Diese, von Gott her den Glaubenden eröffnete Christuszugehörigkeit hat Konsequenzen, von denen Paulus in Gal 3,28 spricht.

Überwindung von Grenzen

Er hebt hervor, dass die durch Gottes Erwählung vollzogene Neuqualifikation der Getauften nicht nur ein verändertes Seinsverständnis eröffnet, sondern zugleich eine neue Wirklichkeit schafft, die die kognitiven, emotionalen und pragmatischen Dimensionen menschlicher Existenz umfasst¹⁸. Die Christusgemeinschaft hat immer auch eine empirisch-pragmatische Dimension; die Lebenspraxis ändert sich und fordert neue Handlungsformen¹⁹.

Insofern nun die Christuszugehörigkeit der Getauften hineinführt in die Gemeinschaft der Kinder Gottes, gibt es²⁰ innerhalb dieser Wirklichkeit keine religiöse, soziale, sogar biologische Grenze mehr zwischen Jude- oder Grieche-, versklavt- oder frei-, Mann- oder Frau- Sein. Die Existenz der Gläubigen in Christus, den alle Getauften angezogen haben, überwindet alte Unterschiede und Gegensätze²¹ und macht sie vor Gott bedeutungslos²². Dass das nicht etwa nur ideell, sondern – im Gegenteil – sehr pragmatisch gemeint ist²³, verdeutlichen die drei Gegensätze, die Paulus als Beispiele der Überwindung wählt: Die erste Antithese (Jude-Grieche) nimmt die religiöse Dimension in den Blick und zielt darauf, in der Konsequenz der Christusgemeinschaft auf ein überzogenes, weil andere Menschen ausgrenzendes Erwählungsbewusstsein zu verzichten. Der zweite Gegensatz (Sklave-Freier), der unter den Bedingungen der Antike einen durchaus handfesten Sitz im Leben hatte²⁴, anerkennt den Grundsatz sozialer Gleichwertigkeit und begründet allererst, was spätere Generationen die

«Magna Charta» der Menschenrechte nannten. Auch die dritte Barriere (Mann-Frau) hatte zur Zeit des Apostels praktische Relevanz, denn aus jüdischer Sicht war eine Frau nicht zur Gänze kultfähig und griechisches Denken durchzog die Vorstellung der Überlegenheit des Mannes gegenüber der Frau²⁵. Mag sein, dass die konkrete Lebenspraxis der frühchristlichen Gemeinden den hier zur Geltung gebrachten Prinzipien nicht immer gerecht wurde (auch wenn Apg 4,32 – vielleicht stilisierend – von hohen ethischen Idealen und eindrucksvoller Praxis berichtet), was hier jedenfalls durch den Apostel Paulus bleibend in das Gedächtnis der Kirche eingetragen wurde, ist die feste Überzeugung, dass die von Gott in Jesus Christus eröffnete Berufung und Erwählung der Getauften eine Transformation der realen Sozialbeziehungen einschließt²⁶ und immer auch praktische Konsequenzen fordert, die das Zusammenleben der Menschen fördern. Diese praktischen Konsequenzen, die sich auch in der Überwindung von Menschen errichteter Barrieren äußern, sind mehr als freundliche Akte. Sie sind Wahrnehmung und Weitergabe der Menschenfreundlichkeit Jesu selbst, der alle Menschen guten Willens durch das Evangelium für den Glauben und das Reich Gottes gewinnen will. Nach Gal 5,6 ist die Liebe die Kraft, durch die der Glaube wirksam wird.

Der «Glaube», der das Gewissen bestimmt und bindet, ist letztlich die Gebundenheit des Glaubenden an Jesus Christus (vgl. Röm 14,22f.).

Lässt sich so von Gal 3,28 her die christologisch vermittelte ethische Konstitution der paulinischen Gemeinden nachzeichnen, bleibt vor dem Hintergrund der Kritik U. Becks zu klären, welches Verhältnis das frühe Christentum «nach außen», d.h. zur antiken, mithin heidnischen Gesellschaft einnahm.

Identität und Dialog

Paulus kam auf seinen Wegen durch die Welt der Heiden nicht in eine religiöse Einöde, sondern in eine blühende Landschaft voller Gottheiten und Religionen, Kulte und Riten. Das religiöse Bild der antiken Gesellschaft, das sich dem Apostel darbot, war gekennzeichnet durch Vitalität und Stärke.

Dennoch kann Paulus sich im Blick auf die pagane Welt nicht zu einem positiven Urteil durchringen. Er zieht stattdessen scharfe Grenzen. Der entscheidende Vorwurf, den er dem heidnischen Denken und seinen Vollzügen macht, ist der des Götzendienstes (vgl. nur Röm 1,23): die Verwechslung selbstgemachter Götterbilder und selbsterdachter Gottheiten mit dem «lebendigen und wahren Gott» (1Thess 1,9). Diese Verwechslung aber hat schlimme Folgen. Sie führt zu verdrehten Wertvorstellungen und zu verqueren Lebensverhältnissen, zur Verzerrung sittlicher Maßstäbe und zur Missachtung des Willens Gottes. Also formuliert der Apostel ein ebenso

knappes wie eingängiges Monitum, indem er rät: «Passt Euch nicht dieser Welt an!» (Röm 3,22). Der Weltzugewandtheit apostolischer Evangeliumsverkündigung entspricht nicht einfach die ungeprüfte Adaption des Wertehorizontes dieser Welt. Darum muss auch die Annahme dieser Botschaft dazu führen, aus dem Hören auf Gottes Wort heraus ein inneres kritisches Korrektiv zu entwickeln, das zur Unterscheidung der Geister und zum Gehen eigener Wege befähigt. Dass die Botschaft Jesu nicht einfachhin kompatibel ist mit der Logik und den Plausibilitäten einer heidnisch geprägten Welt, sondern dass sie Selbststand erfordert und Mut zur eigenen, wo nötig unterscheidenden Meinung, ist eine Lektion, die der Apostel Paulus den Christen aller Zeiten geradezu en passant mit auf den Weg gibt.

Paulus malt die Welt der Heiden jedoch nicht nur in düsteren Farben. Grenzen sind nicht gleich Mauern. Frömmelndem Sektierertum erteilt er darum klare Absagen, weltfremdes Geflüster mag er nicht. Stattdessen warnt er die Christen vor einem totalen Rückzug aus der Welt (1Kor 5,10) und rät ihnen, nicht einfach Augen und Ohren zu verschließen vor der Wertewelt ihrer heidnischen Umwelt, sondern sie nüchtern und mit wachem Sinn zu prüfen und zu beurteilen (1Thess 5,6.21). Die Botschaft des Evangeliums gilt der Welt. Für die Verkündiger des Wortes setzt dies voraus, dass sie – wo nötig – bereit sind, in einem umfassenden Sinn weite Wege in Kauf zu nehmen, um das Wort vom Kreuz und von der Versöhnung zu den Menschen zu tragen. Im Hintergrund steht das Wissen darum, dass Gott ein Gott von Juden und von Heiden ist (Röm 3,29). Und dessen erwählender Ruf hilft, Grenzen zu überwinden. Die Gemeinde, die Paulus vor Augen schwebt, ist darum keine Kaderpartei der Eiferer Gottes, sondern die Gemeinschaft derer, die Gott selbst zu seinem Volk versammelt hat – allein aus unverdienter Gnade, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob sie Juden oder Griechen sind, Sklaven oder Freie, Männer oder Frauen, Weise oder Unmündige, Mächtige oder Schwache, Kinder oder Erwachsene (vgl. 1Kor 1,26ff; 12,13; Gal 3,28)²⁷.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu M. GOODMAN, *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Oxford 1994.

² Vgl. J. GNILKA, *Petrus und Rom. Das Petrusbild in den ersten zwei Jahrhunderten*, Freiburg/Basel/Wien 2002; L. WEHR, *Petrus und Paulus – Kontrahenten und Partner. Die beiden Apostel im Spiegel des Neuen Testaments, der Apostolischen Väter und früher Zeugnisse ihrer Verehrung* (NTA 30), Münster 1996.

³ Vgl. E. EBEL, *Die Attraktivität früher christlicher Gemeinden* (WUNT 2.178), Tübingen 2004.

⁴ Vgl. im Blick auf die Frühzeit A. FÜRST u.a., *Der apokryphe Briefwechsel zwischen Seneca und Paulus* (SAPERRE XI), Tübingen 2006; im Blick auf die Gegenwart A. BADIOU, *Paulus. Die Begrün-*

dung des Universalismus, München 2002; G. AGAMBEN, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt 2006; J. TAUBES, *Die Politische Theologie des Paulus*, München 2003.

⁵ Vgl. etwa P. SLOTERDIJK, *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt a.M. 2007; J. ASSMANN, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München 2003; DERS., *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien 2006.

⁶ U. BECK, *Der eigene Gott. Friedensfähigkeit und Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a.M. 2008.

⁷ Ebd. 75.

⁸ Ebd. 74.

⁹ Ebd. 78.

¹⁰ Vgl. J.D.G. DUNN, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids 1998, 536: «clearly a theological assertion rather than a sociological description.»

¹¹ Zur Diskussion verschiedener Hypothesen, die die exegetische Forschung hinsichtlich der Adressaten verfolgt, vgl. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2002, 114–118; DERS., *Paulus. Leben und Denken*, Berlin 2003, 287–290; J. BECKER, *Der Brief an die Galater*, in: DERS., U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser* (NTD 8/1), Göttingen 1998, (9–103) 14–16.

¹² Vgl. dazu L. OBERLINNER, «Kein anderes Evangelium!» *Die Auseinandersetzung des Paulus mit seinen «Gegnern» am Beispiel des Galaterbriefes*, in: C. MAYER, K. MÜLLER, G. SCHMALENBERG (Hrsg.), *Nach den Anfängen fragen* (FS G. Dautzenberg), Gießen 1994, 461–499.

¹³ Zu den Inhalten der antipaulinischen Verkündigung vgl. Th. SÖDING, *Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien. Beobachtungen zu ihrer Theologie und ihrem Konflikt mit Paulus*, in: DERS., *Das Wort vom Kreuz* (WUNT 93), Tübingen 1997 (132–153), 136; R. VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung*, Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus (WMANT 118) Neukirchen-Vluyn 2008, 170f. m. Anm. 194.

¹⁴ In diese Richtung weist die auffällige Selbstvorstellung des Apostels (Gal 1,1), der in Gal 1,6 erhobene Vorwurf, die Beteuerung in Gal 1,10ff und schließlich die Apologie (Gal 1, 13–24).

¹⁵ Die exegetische Forschung diskutiert, ob Paulus an dieser Stelle auf eine festgeprägte, liturgisch verortete – möglicherweise aus Antiochien stammende – Vorlage zurückgreift: so etwa J. BECKER, *Galater* 59; J.D.G. DUNN, *Paulus*, 444. Anders urteilt Chr. WOLFF, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (ThHK 7), Leipzig 2000.

¹⁶ Vgl. H. SCHLIER, *Der Brief an die Galater*, Göttingen 1951.

¹⁷ Vgl. dazu N.A. DAHL, D. HELLHOLM, *Garment-Metaphors: the Old and the New Human Being*, in: A.Y. COLLINS, M.M. MITCHELL (Hrsg.), *Antiquity and Humanity* (FS H.D. Betz), Tübingen 2001, 139–158.

¹⁸ Vgl. Chr. STRECKER, *Die liminale Theologie des Paulus: Zugänge zu Paulus aus kulturanthropologischer Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1993, 193–211.

¹⁹ Vgl. U. SCHNELLE, *Paulus*, 318.

²⁰ ἐνι = ἔνεστιν = es gibt (Blass-Debr § 98).

²¹ Vgl. J.D.G. DUNN, *Paulus*, 551 mit Anm. 108; F. MUßNER, *Der Galaterbrief* (HThKNT IX), Freiburg 1974, 264.

²² Vgl. DERS., 592f.; G. DAUTZENBERG, «Da ist nicht männlich noch weiblich». *Zur Interpretation von Gal 3,28*, in: DERS., *Studien zur paulinischen Theologie und zur frühchristlichen Rezeption des Alten Testaments*, Gießen 1993, 69–99.

²³ Vgl. K. KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 100.

²⁴ Vgl. H. GÜLZOW, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten*, Münster 1999, 9–21.

²⁵ Vgl. E.W. STEGEMANN, W. STEGEMANN, *Urchristliche Sozialgeschichte. Die Anfänge im Judentum und die Christuskirchen in der mediterranen Welt*, Stuttgart 1995, 69f.

²⁶ U. SCHNELLE, *Paulus* 317.

²⁷ Th. SÖDING, *Wort vom Kreuz*, 267f.



ROBERT SPAEMANN · STUTTGART

WIE KONNTEST DU TUN, WAS DU GETAN HAST?

*Ein philosophischer Versuch über das Gefühl der Scham
und die verbreitete Schamlosigkeit*

In seiner Tragödie «Philoktetes» hat der neunzigjährige Sophokles einen Mythenstoff aus dem homerischen Umkreis dramatisiert und mit dieser Dramatisierung den ersten Preis des athenischen Dichterwettbewerbs gewonnen. In der Geschichte geht es darum, dass die Griechen auf ihrer Fahrt nach Troja den Philoktet wegen einer nicht heilenden, übelriechenden Wunde auf der unbewohnten Insel Lemnos aussetzen. Als einziges Überlebensinstrument lassen sie ihm seinen Bogen, mit dem er jagen kann, den wundertätigen Bogen des Herakles. Vor Troja bestätigt sich nun aber der alte Seherspruch, der sagt, dass ohne diesen Bogen die Stadt nicht erobert werden kann. Diomedes listet daraufhin dem Philoktet seinen Bogen ab und überlässt ihn seinem Schicksal. Sophokles hat den Diomedes durch den listenreichen Odysseus ersetzt. Vor allem aber führt er die Figur des Achilles-Sohnes Neoptolemos ein, der, weil er dem Philoktet nicht bekannt ist, ihn leichter überlisten kann. Odysseus bleibt im Hintergrund und leitet den Neoptolemos an.

Neoptolemos aber ist die eigentlich dramatische Figur. Er soll sich mit einer Lügengeschichte in den Besitz des Bogens bringen. Neoptolemos hat Skrupel. Er schämt sich. Aber Odysseus nimmt ihn in die Mangel: «Ich weiß, mein Sohn, du bist nicht von Natur dazu geschaffen, so zu reden, nicht zu Lug und Trug. Doch herrlich ist der sichere Besitz des Siegs. Ertrag es. Später wieder erscheinen wir gerecht. Jetzt gib dich ohne Scham – anaides – für einen kurzen Teil des Tages mir. Für alle Zukunft heiße dann der gottesfürchtigste von allen Sterblichen.» Neoptolemos ist hin und her gerissen. «Lieber ist Misslingen mir bei gutem Werke, Fürst, als übler Sache Sieg.» Schließlich gibt er nach und lockt den Philoktet in die Falle. «Ich entsage jeder Scham.» Als Philoktet später merkt, dass er betrogen wurde, sagt er zu Neoptolemos: «Du schämst dich nicht, mich anzusehen?»

ROBERT SPAEMANN, Prof. em. für Philosophie. 1927 in Berlin geboren, lehrte ab 1962 an der Technischen Hochschule Hannover, ab 1968 an der Universität Heidelberg und ab 1972 an der Universität München.

Mit welchem Gesicht?

Genau das hatte Neoptolemos gefürchtet, als er zu Odysseus sagte: «Mit welchem Gesicht bringt man so ein Wort hervor?» Wer sich schämt, wird rot. Man muss in sich etwas niedergeknüppelt haben, um dem anderen bei der Lüge unbefangen in die Augen zu sehen. Und nach geschehener Tat, die Neoptolemos noch einmal rückgängig zu machen versucht, sagt er: «Alles wird unerträglich, wenn man seine Art – seine physis – verlässt und tut, was ihr nicht angemessen ist.» Am Ende erscheint dann Herakles als deus ex machina und löst das Problem für alle auf zufriedenstellende Weise, Philoktet wird geheilt, der Bogen kommt nach Troja. Die letzten Worte des Herakles: «Die Ehrfurcht – die eusebeia, die pietas – stirbt ja mit dem Menschen nicht. Er lebe oder sterbe, sie wird nie vergehn.» Das Stück könnte auch heißen: «Die Scham des Neoptolemos». Odysseus macht Neoptolemos gegenüber die überwältigende Wichtigkeit des guten Zweckes geltend, für den man einmal die Augen zudrücken und die Scham vergessen kann. Die Frage: «Mit welchem Gesicht bringt man eine solche gemeine Lüge vor?», beantwortet er nicht. Der Scham entsagen heißt für Neoptolemos: seiner Natur entsagen.

Eine zweite Geschichte, die Geschichte vom Ursprung der Scham, ist allen bekannt. In ihr geht es allerdings scheinbar um etwas ganz anderes. Es ist die biblische Geschichte vom Sündenfall. Adam und Eva haben vom Baum der Erkenntnis des Guten und des Bösen gegessen. Die einzige Erkenntnis, die sie gewonnen haben, ist die, dass sie nackt sind. Sie machen sich Schurze aus Feigenblättern, weil sie sich offenbar voreinander schämen. Vor Gott nützen ihnen allerdings die Schurze nichts. Als Gott in der Abendkühle sich im Garten ergeht, schämen sie sich und verstecken sich. Aber seine Stimme erreicht sie gleichwohl. Wieso wissen sie, dass sie nackt sind? Offenbar haben sie das Kleid der Herrlichkeit verloren, dessen symbolische Nachbildung jedem Kind nach der Taufe überreicht wird. Dass es darunter nackt ist, wird es allerdings später ebenfalls entdecken.

Pekuniäres, Sexualität

Die dritte Geschichte ist ebenfalls bekannt, die Geschichte von der Verleugnung des Petrus. Jesus mit dem Schwert zu verteidigen, war offenbar leichter, als sich ohne Waffe durch das Gerede einer Magd als Jünger entlarven zu lassen. Petrus leugnet, den Herrn zu kennen, der Hahn kräht, er erinnert sich, was Jesus gesagt hat, er geht hinaus und weint bitterlich. Lukas hat der Geschichte noch ein entscheidendes Detail hinzugefügt. Alles spielt sich in der Enge des Hofes des Hohepriesters ab. In dem Augenblick, als der Hahn kräht, dreht Jesus sich um und schaut den Petrus an. Der Blick Jesu ist es,



der die Wende bringt. Vor diesem Blick möchte Petrus vor Scham, wie wir sagen, in den Boden versinken.

Immer haben sich Menschen geschämt, wenn ihre Taten hinter ihren Worten auf sichtbare Weise zurückblieben. Die Scham des Petrus muss ja auf dem Hintergrund seiner vorhergehenden Großsprecherei gesehen werden. Schon Konfuzius lehrt, nicht leichtfertig große Worte in den Mund zu nehmen, weil die Beschämung groß ist, wenn jemand Wasser predigt und sich herausstellt, dass er Wein trinkt. Hier scheint sich etwas geändert zu haben. Die Werbung verspricht uns das Blaue vom Himmel, ohne dass irgend jemand errötet, wenn das Ganze sich als Bluff herausstellt. Das Gleiche gilt für die Politik. Politiker können konkrete, quantifizierte Versprechen abgeben und erklären, dass sie daran gemessen werden wollen und dass sie bei Nichteinlösung des Versprechens nicht wieder für ihr hohes Amt kandidieren werden. Erklärungen dieser Art sind inzwischen so bedeutungslos, dass sogar die jeweilige Opposition in der Regel äußerst vorsichtig ist, daran später noch einmal zu erinnern. Die Scham, die sich mit einem gebrochenen Versprechen normalerweise verbindet, ist den meisten Politikern ganz fremd geworden. Und die Leute nehmen das nicht einmal mehr übel.

Wenn wir zusehen, in welchen Kontexten das Wort «schamlos» gebraucht wird, so sind es vor allem zwei, der eine ist der pekuniäre, der andere der sexuelle. «Schamlose Bereicherung» ist eine gängige Redensart. Schamlos ist Bereicherung entweder, wenn sie mit anrühigen Mitteln erzielt wird, oder aber, wenn sie in einem durch keine Leistung zu rechtfertigenden Missverhältnis zu schreiender Not anderer steht. Und eine spezielle Schamlosigkeit liegt darin, einen solchen Reichtum ungeniert zur Schau zu stellen. Ich spreche von Bereicherung, nicht von Reichtum. Reichtum kann ja auch ererbt sein. Nicolás Gómez Dávila äußert in einem seiner Aphorismen die Meinung, anständig sei überhaupt nur geerbter Reichtum. In der gegenwärtigen Epoche der radikalen Ökonomisierung aller Lebensbereiche, die sich Globalisierung nennt, werden die Schamranken ziemlich hemmungslos niedergerissen. Das Wort «Ehre», objektives Korrelat der Scham, weckt eher müdes Lächeln, sofern die Ehre sich nicht in Geldwert ausdrücken lässt. Aristoteles hatte dagegen die Menschen eingeteilt in edle und unedle, je nachdem, ob es ihnen um Ehre oder um Geld geht. Man könnte auch sagen, je nachdem, wie hoch ihre Schamswelle liegt.

Am auffallendsten ist die öffentliche Niederreiβung der Schamswelle mit Bezug auf alles, was mit der Sphäre der Sexualität zu tun hat, das heißt in der Sphäre, in der die Scham paradigmatisch beheimatet ist. Es treibt einem die Schamröte ins Gesicht, wenn man Besucher aus Ländern mit islamischer, hinduistischer, buddhistischer oder konfuzianischer Tradition begleitet bei ihrem Sich-Bekanntmachen mit unserer Zivilisation und auf

Schritt und Tritt Schamlosigkeiten begegnet, die bei ihnen zunächst Befremden und allmählich nur noch stille Verachtung auslösen. Es muss doch zu denken geben, dass bereits in den siebziger Jahren der große Theoretiker der liberalen Gesellschaft Karl Popper eine europäische Medienzensur forderte. Durch das, was wir inzwischen schon fast als normal empfinden, durch die Besprechung pornographischer Filmproduktionen als seriöse Kunstwerke in seriösen Zeitungen, stellt sich Europa auf seine Weise außerhalb eines jahrtausendealten Menschheitskonsenses.

Das Neue

Was eigentlich ist es, das hier in einem alarmierenden Grade verloren gegangen ist? Alarmierend ist nicht so sehr die Ausbreitung der Schamlosigkeit. Das könnte ja eine optische Täuschung sein. Schon im 17. Jahrhundert beklagt der Herzog von Saint-Simon in seinen Memoiren den gleichen Niedergang. Und am Beginn des 20. Jahrhunderts schreibt Max Scheler Ähnliches. Allerdings ist uns das, was Max Scheler schreibt, in einem ganz spezifischen Sinn näher, und es ist deshalb alarmierender, weil es nicht mehr darum geht, aufgrund anerkannter Maßstäbe des Guten und des Schlechten die Sitten der Zeit zu beklagen. Das Neue liegt darin, dass die Maßstäbe selbst in Frage gestellt werden. Nicht, dass sich mehr Menschen schamlos benehmen, ist das Beunruhigende, sondern dass der Wert von so etwas wie Scham grundsätzlich bezweifelt wird. Oder wenn nicht bezweifelt, so doch reduziert auf einen biologischen oder sozialen Nutzen. Eine funktionale Erklärung von Sittlichkeit aber ist immer schon deren Demontage, weil sie gleichbedeutend ist mit der Öffnung der Suche nach funktionalen Äquivalenten. Darüber hinaus aber mit der Öffnung für Abwägungen von der Art, wie Odysseus sie dem Neoptolemos vorschlägt. Es geht schließlich um den Sieg der Griechen. Da muss die Scham schon einmal zurücktreten. «Ich stehe für mich bis zu einer Million», sagte der Zyniker Talleyrand, als gesprächsweise die Frage auftauchte, ob es unbestechliche Menschen gebe.

Wo der Wert der Scham theoretisch in Frage gestellt wird, da ist es gut, genauer zu fragen, worum es sich dabei eigentlich handelt. Denn die Begriffe der Scham, des Sich-Schämens, der Beschämung und der Scheu decken eine ganze Reihe verschiedener Phänomene ab, Phänomene, die allerdings in der Tiefe miteinander zusammenhängen. Der Grundbegriff der griechischen Ethik vor Platon und vor dem Siegeszug des Begriffs der Tugend ist «aidos», Scheu. «Aidos» und «aischyne», Scham, gehören eng zusammen. Im Unterschied zu unserem Begriff der Scham ist Scheu eine Haltung des Handelnden bzw. Unterlassenden. Scham dagegen kann einerseits Handlungen oder Unterlassungen motivieren, aber das Wort bedeutet auch jene besondere Art von Unwohlsein oder sogar stechendem Schmerz nach einer Handlung, die mit der gebotenen Scheu unvereinbar war.

Es läge nahe, Scheu und Scham einfach mit Gewissen zu identifizieren, Scheu mit dem Gewissensurteil vor dem Handeln, Scham mit den Gewissensbissen nachher. Aber das trifft die Sache nicht ganz. Es gibt zwar gute, durch die Ethnologie gestützte Gründe, anzunehmen, dass Scham, und zwar speziell auf die Geschlechterbeziehung bezogene Scham, das erste Moralparadigma ist, aus dem erst später das hervorgeht, was wir Gewissen nennen. Aber Gewissen ist, im Unterschied zur Scham, nicht primär ein Gefühl, sondern ein Urteil, ein Urteil der praktischen Vernunft, ein Urteil, das sich auf das Gute und das Böse bezieht und das, wie jedes menschliche Urteil, sich auch irren kann. Und wie jede Urteilsfähigkeit, so kann auch diese gebildet werden. Scham ist ein Gefühl. Es bezieht sich auf bestimmte Inhalte und Situationen schon vor jedem Urteil über Gut und Böse.

Weil Scham selbst kein Urteil ist und Schamhaftigkeit nicht gleichbedeutend mit Urteilsfähigkeit, so kann zur Scham auch nicht eigentlich erzogen werden. Scham ist eine natürliche Mitgift, die im Umgang mit Kindern und Jugendlichen entweder gehegt und respektiert oder beschädigt und zerstört werden kann, zum Beispiel durch moralische Instrumentalisierung der Scham – durch häufige Beschämung – oder auch durch rationale Pseudoerklärungen. Weil Scham ein Gefühl und kein Urteil ist, kann Scham auch nicht irren. Wer sich schämt, schämt sich. Man kann ihm höchstens klar machen, dass er sich irrt mit Bezug auf den zugrunde liegenden Sachverhalt. Aber es hat keinen Sinn, jemandem Scham ausreden zu wollen, so wenig es Sinn hat, zu sagen, er solle sich schämen. Diese Redensart, «Du solltest dich schämen», ist ja in Wirklichkeit fast nie gemeint als Aufforderung, sich zu schämen, sondern als Tadel dafür, dass Scham jemanden nicht davon abgehalten hat, zu tun, was er tat. Der Satz «Du solltest dich schämen» ist härter als der Satz «Es sollte dir leidtun», ein Satz, der sich auf die moralische Qualität einer Handlung bezieht. «Du sollst dich schämen» – das ist nicht gleichbedeutend mit: «Du solltest bereuen, das getan zu haben.» Es ist eher der Ausdruck der Enttäuschung darüber, dass der andere jemand ist, der das, was er tat, tun konnte.

Geist und Körper

Schamgefühl ist ein Indiz für den Dualismus von Geist und Körper, von personaler Subjektivität und vitaler Einbettung in den noch nicht individualisierten Lebensstrom, Indiz für die Spannung von Unmittelbarkeit und Reflexion. Nackt waren ja Adam und Eva auch vor dem Sündenfall. Die Scham entsteht gleichzeitig mit der Reflexion auf die Nacktheit, eine seltsame Entdeckung, wo die beiden doch gar nichts anderes kannten. Aber durch die Reflexion gerät der eigene Körper in eine eigentümliche Doppel-lage. Er ist zunächst einfach unmittelbare Präsenz des Menschen wie eines

jeden Tieres, aber im Unterschied zum Körper des Tieres ist der des Menschen unmittelbarer Ausdruck personalen Selbstseins. In der Reflexion jedoch wird er zu einem Ding, einem objektiven Gegenstand in der Welt, und zwar zu einem lebendigen Ding, das von Antrieben bestimmt ist, die ihren Ursprung nicht im personalen Selbstsein haben und doch als die jeweils meinen erlebt werden. Wir sind, wie Freud sagte, nicht Herren im eigenen Haus.

Die Scham entspringt dieser für den Menschen konstitutiven Spaltung. Und zwar nicht als Minderwertigkeitsgefühl, sondern umgekehrt: Sie ist Schutz gegen die Vergegenständlichung, Schutz der Innerlichkeit und des eigenen Leibes als Präsenz und Ausdruck dieser Innerlichkeit. Dadurch aber steht sie im Dienst personaler Liebe als der Wiederherstellung der durch die Reflexion verlorenen Unmittelbarkeit und Unschuld. Der tierische Geschlechtstrieb ist spontan und unmittelbar. Er geht unmittelbar auf den Geschlechtspartner und reflektiert nicht auf die Befriedigung. Diese findet einfach statt. Tiere versuchen nicht, sich zu sexuellem Genuss zu stimulieren, ebenso wenig wie zum Genuss am Essen.

Menschen haben die Unmittelbarkeit verloren. Die Hypertrophie der Sexualität in unserer hedonistischen Zivilisation beruht darauf, dass der Hedonist die Quadratur des Zirkels will. Er will die von keiner Vernunft und Moral gestörte Unmittelbarkeit des Genusses, aber er möchte diese Unmittelbarkeit eben bewusst genießen. Aber damit hört sie auf, Unmittelbarkeit zu sein. Der Hedonist möchte nicht die definitive Hingabe an den geliebten Menschen, sondern den Lustgewinn einer imaginierten Hingabe. Aber diese Reflexion auf den eigenen Lustgewinn und vielleicht sogar den des Partners, weil das den eigenen noch einmal steigert, diese Reflexion macht es dem Hedonisten unmöglich, jemals den Freudenrausch zu erleben, den der Liebende erlebt. Der Mensch kann nicht zur tierischen Unmittelbarkeit zurückkehren und will es auch gar nicht. Heinrich von Kleist spricht in seiner Schrift über das Marionettentheater davon, dass die Reflexion «durch ein Unendliches gegangen sein muss», um die verlorene Unmittelbarkeit wiederzugewinnen. Für die Beziehung zwischen den Geschlechtern heißt dieser Gang durch ein Unendliches Liebe. Nur personale Liebe kann eine neue Unmittelbarkeit wiederherstellen. Nur durch sie wird der Leib aus einem Objekt in der Welt und einem Instrument der Lusterzeugung zur unmittelbaren Präsenz des eigenen Selbst und des Selbst des Anderen. Die Scham aber steht im Dienst der Selbstwerdung und der Liebe. Sie vertritt, wie Max Scheler schrieb, «die Liebe gegen die Blindheit des Geschlechtstriebes». Sie ist, so fährt er fort, «gleichsam die Puppenhülle, in der die Liebe langsam so weit reifen kann, bis sie die Puppenhülle rechtmäßig durchbricht».

Das Bestreben, den Beischlaf fremden Augen zu entziehen, ist eine der elementarsten Formen der Scham. Innen- und Außenperspektive treten



hier radikal auseinander. Das gemeinsame Sich-fallen-Lassen, das gemeinsame Untertauchen in den vorpersonalen Lebensstrom ist gleichbedeutend mit dem Abstreifen der sozialen «persona», das heißt der Rolle, der Selbststilisierung, ohne die es Menschen vermeiden, sich anderen Menschen zu zeigen. Das Bild von der Puppenhülle kann allerdings auch irreführen, so als hätte die Scham ihren Dienst getan, wenn die Hüllen einmal gefallen sind. Die Scham bleibt, so wiederum Scheler, das «Gewissen der Liebe». Sie stiftet die Einheit von Geist und Fleisch, Geist und Leidenschaft, sie bleibt Garant der Steigerung des Lebens, dadurch, dass sie die integrierende Kraft der Liebe bewahrt. Sie sichert den Ausdruckscharakter des Geschlechtsaktes, indem sie die Fixierung der Aufmerksamkeit auf einzelne Körperzonen verhindert, überhaupt jede Absichtlichkeit, die die Unmittelbarkeit zerstört.

Selbstliebe

Wenn es stimmt, dass das Phänomen der Scham zunächst in dem Bereich der Leiblichkeit und Geschlechtlichkeit beheimatet ist, dann müssen wir fragen, welche übergreifende und verallgemeinerbare Struktur sich in jenem primären Bereich erschließt. Und wir fragen am besten noch einmal, was die Scham vom Gewissen unterscheidet. Scham bezieht sich, im Unterschied zum Gewissen, nicht zuerst auf Handlungen, sondern auf das Sein des Handelnden, sein soziales, sein natürliches und sein personales Sein. Scham ist möglich, weil wir uns zu dem, was wir sind, verhalten können. Persönlichkeit tritt in Erscheinung als Selbstverhältnis. In diesem Verhältnis steht immer auch unser Selbstwertgefühl in Frage. Der Scham liegt ein positives Selbstwertgefühl zugrunde. Wer sich selbst verachtet, schämt sich nicht mehr, sondern lebt nach dem Motto «Ist der Ruf erst ruiniert, lebt sich's weiter ungeniert».

Meine Handlungen können mir zeigen, dass ich der nicht bin, der ich gern wäre oder zu sein vorgebe. Ich kann eine solche Handlung bereuen. Der Betroffene kann sie mir verzeihen. Und doch fahre ich fort, mich zu schämen, wenn ich daran denke. Warum? Dieses Phänomen hat nichts zu tun mit einem angeblichen Sich-selbst-nicht-verzeihen-Können. «Ich kann mir das nicht verzeihen» ist eine dumme Redensart, hinter der purer Hochmut steht: Ich fühle mich als Richter und bin als solcher unerbittlich. Das ist Unsinn. Niemand kann sich selbst verzeihen. «Ich kann mir nicht verzeihen» – das heißt in Wirklichkeit: Ich will mir nicht verzeihen lassen, weil mich das zur Dankbarkeit gegenüber dem Verzeihenden verpflichtet. Nein, die Schuld kann von mir genommen werden. Aber die Scham ist ein Gefühl, das mir niemand nehmen kann. Sie bezieht sich darauf, dass ich das, was ich tat, tun konnte.



Scham ist ein natürliches Gefühl, das sich einstellt, wenn jemand konfrontiert wird mit der Tatsache, dass er – jenseits und vor allem Wollen – nicht der ist, der er gern wäre, zu sein glaubte oder zu sein vorgibt. Dass er nicht Herr im eigenen Haus ist, diese Entdeckung ist objektiv eine Beschämung des Menschen. Der Mensch erlebt das nicht als Normalität, freilich auch nicht als Schuld. Die Lehre von den Folgen der Erbsünde wird dem tatsächlichen Phänomen viel eher gerecht. Sich schämen können heißt an seiner Selbstachtung festhalten, ohne sich zu belügen und ohne in Zynismus zu verfallen. Scheu und Scham sind die zarten Wurzeln der Menschlichkeit. Eine Ethik, die das richtige Leben als eine Technologie selbstloser Optimierung der Welt versteht, reißt diese Wurzeln ebenso aus wie der Zynismus skrupelloser Selbstbehauptung. – Man muss sich selbst lieben, um sich schämen zu können.





THOMAS MÖLLENBECK · PADERBORN

ENTGRENZENDES GEBET

Zum Geist authentischer Spiritualität

«Es ist gut für euch, dass ich fortgehe.» Im Evangelium nach Johannes spricht Jesus von einer Grenze, die er überschreiten wird. Es ist die Grenze des Sichtbaren, das er hinter sich lassen wird, nach Tod und Auferstehung bei der Himmelfahrt. Da dieser Grenzgang den Jüngern kaum wünschenswert erscheinen kann, leitet er seine Ankündigung mit der Versicherung ein: «Doch ich sage euch die Wahrheit», und er erläutert sie, indem er vom «anderen Parakleten» spricht, der nicht kommen wird, es sei denn Jesus gehe «fort»: «Gehe ich aber, so werde ich ihn zu euch senden» (Joh 16,7f.). Die Grenzüberschreitung Jesu wird jedoch verschieden gedeutet und als Fortschritt menschlicher Spiritualität verstanden.

I.

Die neue Spiritualität, die derzeit in den Massenmedien angepriesen wird, begrüßt das Überschreiten der Grenze des Sichtbaren, wirbt sie doch für eine Religiosität, die frei ist von allen konkreten, verbindlichen Vorgaben. Unter dem Motto «Du sollst Dir kein Bild machen!» verstehen sich z.B. die evolutionäre oder die pluralistische Spiritualität als eine Mystik für alle, die den Mut zur Modernität aufbringen und sich autonom ein Bündel religiöser Anschauungen und spiritueller Techniken schnüren, das «authentisch» ist, frei von dogmatischen Grenzen, die der individuellen Religiosität von außen, d.h. durch die etablierten Religionsgemeinschaften gezogen werden.¹ Das menschliche Individuum suche eine Spiritualität, die seinem eigenen Geist entspricht, und verstehe diese Suchbewegung als Überwindung einengender Grenzen, die früher durch das Bekenntnis zum christlichen Glauben kirchlich abgesteckt wurden. Authentische Spiritualität wird hier, bewußt

THOMAS MÖLLENBECK, Dr. theol., geb. 1966, Studium der Theologie in Münster, der Philosophie in München, Pfarrdienst, 2006 Promotion mit einer Arbeit über Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Johannes Duns Scotus, seither Assistent am Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Theologischen Fakultät Paderborn.

oder unbewußt, als Widerspruch zum authentischen Lehramt der Kirche verstanden.²

Bevor wir dies als reinen Widerspruch zum Geist Gottes verstehen, der Herr ist und – die Kirche wie den einzelnen Gläubigen – lebendig macht, bevor wir feststellen, der eigene Geist wolle hier offenbar den Geist Gottes ersetzen, sollten wir das verständnisvolle Wort von Henri de Lubac bedenken: «Wo der Geist schwindet, da wird der Glaube zum Dogma und die Kirche zur Partei.» Zur Abwendung von der alten, kirchlichen und zur Sehnsucht nach einer neuen, pluralistischen Spiritualität kann es kommen, wo der Geist der Wahrheit fehlt, der enthüllt, was Kirche und was Glaube in Wirklichkeit sind. Wo und warum es nun an Geist mangelt, bleibt offen.³ Wenn wir nicht die Schuldfrage, sondern die Unterscheidung der Geister im Sinn haben, können wir uns aufrütteln lassen durch die Worte, mit denen Jim Marion das Ziel der neuen, authentischen Spiritualität beschreibt: «Die Menschen müssen statt dessen Gott in sich selbst finden. Darin liegt der fundamentale Wandel, den schon Jesus einforderte. Er war es, der sagte, ›Das Himmelreich ist inwendig in Euch.‹ Damit sprach er von einem Bewusstseinszustand – einem Zustand geistiger Entwicklung, in dem es keine Trennung zwischen Menschen und Gott mehr gibt.»⁴

Ist das gemeint, wenn Jesus im Evangelium nach Johannes spricht: «Es ist gut für euch, wenn ich fortgehe»? Einerseits können wir bei dieser Deutung der Grenzüberschreitung Jesu nicht die Tendenz zur Unvernunft übersehen. Ihr gilt die philosophische Warnung, mit der ein unverdächtiger Mahner nicht zurückgehalten hat, obwohl er sich selbst bisweilen als «religiös unmusikalisch» bezeichnet. Jürgen Habermas erinnert uns: «Gott bleibt nur so lange ein ›Gott freier Menschen‹, wie wir die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht einebnen.»⁵ Spiritualität ohne Freiheit wäre aber unvernünftig. Andererseits lesen wir vom verheißenen «anderen Parakleten», den der Herr senden wird, wenn er fortgegangen ist: «Ihr aber kennt ihn, weil er bei euch bleibt und in euch sein wird» (Joh 14,16f.). Der Geist der Wahrheit darf also auch nicht absolut getrennt werden von der vernünftigen Person, von der Innerlichkeit individueller Freiheit.

II.

Die Grenzüberschreitung Jesu ist daher auch nicht als Verabsolutierung der Grenze zwischen Gott und dem Menschen zu deuten. Sie hat tatsächlich den Sinn, eine neue Innerlichkeit zu ermöglichen, die Grenzen des individuellen Ichs aufzuheben, allerdings ohne die absolute Differenz zwischen Schöpfer und Geschöpf einebnen zu wollen. Daher wird, wenn es zu einer Entgrenzung im Innern der menschlichen Person kommt, die Freiheit des Menschen gefragt sein.

Um ihrem individualistischen Missverständnis vorzubeugen, genügt vorab die Erinnerung daran, dass der «andere Paraklet» auch Garant eines überindividuellen Verstehens im Rückbezug auf den historischen Jesus sein soll: [Er wird] «euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe» (Joh 14, 26). In einer Predigt zu Christi Himmelfahrt fasst Leo der Große zusammen, wie der Geist der Wahrheit eine authentische Spiritualität verbürgt, die zugleich dem Wesen der Kirche und der individuellen Person entspricht: «Darin liegt die Kraft großer Geister, und von da kommt für die Menschen großes Licht, dass sie ohne Zögern glauben, was sie nicht mit den Augen des Leibes sehen können, dass sie ihr Sehnen auf ein Ziel richten, das ihren Blicken entzogen ist [...] Was an unserm Erlöser sichtbar war, das ist in die Sakramente eingegangen. Damit der Glaube vorzüglicher und fester wurde, trat an die Stelle des Sehens die Lehre, deren Autorität das Herz der Gläubigen, von überirdischen Strahlen erleuchtet, folgen soll. Dieser Glaube wurde durch die Himmelfahrt des Herrn gefördert und durch die Gaben des Geistes gestärkt. [...] Das leibliche Sehen war nicht mehr im Weg und behinderte nicht länger die Schärfe des Geistes, sich ganz auf die Gottheit zu richten, die sich bei der Herabkunft nicht vom Vater entfernte und bei der Himmelfahrt die Jünger nicht verließ.»⁶

Der «andere Paraklet», der von Jesus verheißene Geist vermittelt die Gegenwart des Herrn in der Kirche mit ihren Gliedern. Anders jedoch als Jesus, wird der «andere Paraklet» den Jüngern niemals in menschlicher Gestalt leiblich sichtbar. Die Schärfe des menschlichen Geistes wird nicht dadurch behindert. Gleichwohl wird vom Geist kein scharfer Begriff gebildet. Von seinen Gaben ist die Rede im Neuen Testament, mithin vom Geist als Geber; aber auch von der Gabe des Geistes und ihren Auswirkungen, mithin vom Geist als dem, der gegeben wird. Die Rede vom Geist als Geber, der als Person in uns wirkt, wechselt sich ab mit der Rede vom Geist als Gabe, in deren Kraft wir wirken. Schön wird das deutlich, wenn Paulus einmal vom Geist spricht, der in uns ruft (Gal 4,6) und einmal von uns, die wir im Geist rufen (Röm 8,15). Das ist kein Widerspruch zwischen zwei paulinischen Briefen. Einmal, weil der Beter sich in beiden Fällen mit dem Ruf «Abba, Vater!» auf denselben bezieht, sodann weil es auch im Römerbrief, wenige Verse später, heißt: «der Geist selber tritt [...] mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können [...] so, wie Gott es will, für die Heiligen ein» (Röm 8,26f.).

Die wechselhafte Rede vom Geist, der vermeintliche Widerspruch, macht so auf eine fundamentale Tatsache des geistlichen Lebens aufmerksam: Dort, wo endliche Freiheit zu sich kommt, indem sie den Willen unendlicher Freiheit erfüllt, da lässt sich keine Grenze mehr ziehen, wo menschliches Handeln endet, bzw. göttliches Wirken beginnt, und umgekehrt. Yves Congar hat das auf den Punkt gebracht, wenn er – einmal ab-

gesehen vom Wunder im striktesten Sinn – das Handeln Gottes ganz durch unsere Vermögen hindurch geschehen sieht und feststellt: «Man muss selbst vermeiden, sich unseren Anteil als, sagen wir 75%, und dort, wo er aufhört, das Eingreifen Gottes vorzustellen. Alles ist von uns, alles ist von Gott.»⁷ Es ist aber der Geist, der – im Neuen Testament manchmal kaum von Kyrios-Christus zu unterscheiden – die Freiheit des Menschen vollendet, indem er die geschichtliche, vom Schon ins Noch-Nicht erstreckte Wandlung des Christen bewirkt: «Herr aber ist der Geist, und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit. Wir alle wahren mit lauterem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn und werden in sein eigenes Bild verwandelt, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn» (2 Kor 3,17-18).

III.

Das bekannte, dem Hl. Augustinus zugeschriebene Gebet zum Heiligen Geist können wir als Ausdruck dieses Zusammenspiels endlicher und unendlicher Freiheit hin betrachten. Es lautet:

Atme in mir, Du Heiliger Geist, dass ich Heiliges denke.
 Treibe mich, Du Heiliger Geist, dass ich Heiliges tue.
 Locke mich, Du Heiliger Geist, dass ich Heiliges liebe.
 Stärke mich, Du Heiliger Geist, dass ich Heiliges hüte.
 Behüte mich, Du Heiliger Geist, dass ich das Heilige nimmer verliere. Amen.

Es fällt auf, wie die Spannung der theologischen Rede vom Heiligen Geist hier im Gebet verdichtet ist. In jedem Satz zwei Verben, deren erstes jeweils ein Wirken des Heiligen Geistes erbittet. Es soll den Zustand der Vermögen des Beters innerlich heben, kräftigen, ausrichten. Diese Wirkung soll sich verbinden mit dem, was die Brust des Beters bewegt, sein Herz erfüllt, seinen Willen fest sein lässt. Ein innerer Einfluss wird erbeten, nicht ein etwas als Gabe von einem Gegenüber, das ich gewahre, die zum Objekt werden müsste, bevor ich sie annehmen könnte, sondern eine Kraft, die mit mir, in mir sich auswirkt, mich zum Gegenstand der Bewegung hat, indem es meine Bewegung durchwirkt. Das Satzsubjekt gibt dem Wirken eines anderen Subjekts Freiraum in sich.

Die zweite Reihe der Verben dagegen ist zwar final an die erste angeschlossen, benennt jedoch Handlungen des Menschen, die sich bewußt auf ein Objekt beziehen: das Heilige. Dies Objekt aber ist kein bestimmter Gegenstand an sich, sondern kann erst zum Gegenstand für mich werden, wenn das Gebet erfolgreich ist, das Ziel, das der Beter mit dem Heiligen Geist anstrebt, erreicht. Denn es steht für alles möglicherweise Heilige, das zum Gegenstand meines Denkens, Liebens, Tuns etc. werden kann, zu

meinem Willen werden soll, weil es das ist, was Gott will. Aus dem Kontext des Gebetes erschließt sich der Geist als der, von dem her dieses unbestimmte Heilige Bestimmtheit für mich erlangen kann. Die Du-Anrede, die zwischen die beiden Verbrieihen tritt und den Heiligen Geist als Gegenüber des Beters anspricht, benennt den, dessen Wirken im Menschen dahingehend erfolgreich sein möge, dass er Heiliges denkt, liebt, tut. Was er (bewirken) will ist also das Heilige. Aber ich, der Beter, bin es, der ihn bittet, diese Wirkung in mir zu entfalten, auf dass ich will, was er will, und tun kann, was er will, weil ich will, was er will. Und er, der Heilige Geist ist es, der, wenn er will, mich denken, lieben, tun lässt, was ich will, dass ich es will, weil er es will, und mich befähigt es zu wollen.

Das Vertrauen, so zu sprechen, ist theologisch vernünftig, weil die endliche Freiheit in ihm nicht untergeht. Denn es läuft letztendlich auf das Wort des Psalmisten hinaus, das Jesus zum Wort vom Kreuz gemacht hat: «Vater, in deine Hände lege ich meinen Geist» (Lk 23,46), in dem aber nicht der Tod das letzte Wort hatte, weil Jesus «dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt ist als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten» (Röm 1,4).

Damit wäre das entgrenzende Gebet zum Geist authentischer Spiritualität gelangt, wenn der Mensch nur ein Individuum wäre, und nicht Gemeinschaft den zweiten Pol seines Wesens ausmachte. Authentisch kann menschliche Spiritualität jedoch nur eröffnet auf die andern sein, die ekklesiologisch und eschatologisch im Geist der Wahrheit, jeweils schon und noch-nicht, zur Vollendungsgestalt seiner Freiheit in Christus gehören. Dies und die Möglichkeit, uns vom «Du» des zunächst als Gegenüber angesprochenen Heiligen Geistes, in sein «Wir» hineinholen zu lassen, sprechen dafür, dem Gebet diese Wendung zu geben:

Atme in uns, Du Heiliger Geist, dass wir Heiliges denken.

Treibe uns, Du Heiliger Geist, dass wir Heiliges tun.

Locke uns, Du Heiliger Geist, dass wir Heiliges lieben.

Stärke uns, Du Heiliger Geist, dass wir Heiliges hüten.

Behüte uns, Du Heiliger Geist, dass wir das Heilige nimmer verlieren. Amen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. WDR3 «Lebenszeichen» vom 14. Dezember 2008: *Die Geburt einer Evolutionären Spiritualität*; und vom 11. Juni 2009: *Pluralistische Spiritualität*.

² Einmal abgesehen von aller Kirchlichkeit stellt sich die Frage, ob eine Spiritualität oder Religion innerhalb der Grenzen der individuellen Vernunft überhaupt als vernünftig gelten kann. Die Antwort hängt natürlich vom philosophischen Wahrheitsbegriff ab, der vorausgesetzt wird.

³ Es könnte die Schuld bei den Gliedern der Kirche gesucht werden, die Jesu Wort geistlos verkündigen, so daß es nicht mehr als Geist und Leben wahrgenommen wird; oder bei der Gesellschaft, deren individualistischer Ungeist sich dem Wirken des Geistes widersetzt. Andrew LOUTH (*Theology and Spirituality*, Oxford 2000, 6) z.B. meint, es gelte, zwei entgegengesetzte Tendenzen zu vermeiden, die von Karl Rahner so genannte «Denziger-Theologie» einerseits und auf der anderen Seite das zeitgenössische «Authentizitätskriterium», nach dem Wahrheit nicht objektiv formulierbar erscheint. Der evangelische Theologe Joseph Milner hingegen hat den jungen John Henry NEWMAN (*Apologia pro vita sua*, New York 1989, 142) mit der Idee beeindruckt, die seiner Geschichte der Kirche zugrunde liegt, nämlich, damit dass «effusions of divine grace», angefangen beim Pfingstfest, von Zeit zu Zeit eine Epoche ergreifen und dem Willen Gottes gemäß formen, während andere Epochen leer ausgehen.

⁴ Jim MARION, *The Death of the Mythic God*, Charlottesville, USA 2004.

⁵ Jürgen HABERMAS, *Glaube und Wissen*, Frankfurt 2001, 30.

⁶ LEO DER GROßE, *Sermo (de Ascensione Domini)* 74, cap. 1.2-4; PL 54, 397ff.

⁷ Yves CONGAR, *Esprit de l'homme, Esprit de Dieu*, Paris 1998, 21.



KARL-HEINZ MENKE · BONN

DIE TRADITIONALISTISCHEN WURZELN DER PIUSBRUDERSCHAFT

Wenn man die fast lückenlos dokumentierten Ansprachen, Referate und Verlautbarungen des Gründers der Piusbruderschaft durchforstet¹, fällt auf, dass er sich selbst und die von ihm gegründete Gemeinschaft nicht nur traditionstreu, sondern auch «traditionalistisch» nennt². Das ist bemerkenswert, weil Traditionalismus und Ontologismus durch eben die Päpste verurteilt wurden, die Marcel Lefebvre als Felsen des rechten Glaubens den häretischen Päpsten Johannes XXIII.³, Paul VI. und Johannes Paul II. gegenüberstellt⁴. Offensichtlich unterscheidet Lefebvre zwischen dem Traditionalismus der Piusbruderschaft und dem Traditionalismus, der im 19. Jahrhundert mehrfach verurteilt wurde. So erklärt sich, dass er in seiner Eigenschaft als Haupt der Piusbruderschaft zwar die Grundpositionen des französischen Traditionalismus übernimmt⁵, aber die Werke von Joseph Marie Comte de Maistre (1753–1821), Louis Gabriel Ambroise Comte de Bonald (1754–1840) oder Charles Maurras (1868–1952) nur selten zitiert.

Die folgenden Ausführungen skizzieren in einem ersten Schritt die Grundpositionen des von Lefebvre vertretenen Traditionalismus, erweisen in einem zweiten Schritt deren Verwurzelung in den Theorien von de Maistre und de Bonald und schließen mit einem Vergleich zwischen dem Traditionsverständnis der Piusbruderschaft und dem des französischen Denkers Maurice Blondel (1861–1949), der die unselige Alternative zwischen Rationalismus und Traditionalismus, zwischen Intrinsezismus und Extrinsezismus überwunden und der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils den Weg bereitet hat.

1. Die Grundpositionen des von Marcel Lefebvre vertretenen Traditionalismus

Ohne irgendwo auf den Zusammenhang von Nominalismus und Reformation einzugehen, bezeichnet Marcel Lefebvre «die neuzeitliche Wende zum Subjekt» als Frucht des Protestantismus. Luther – so betont er – versteht die

KARL-HEINZ MENKE, Dr. theol., geb. 1950 – Professor für Dogmatik und theologische Propädeutik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

Wahrheit des Christentums nicht mehr als eine objektive, durch die Kirche definierbare Wirklichkeit, sondern als Erfahrung des Rechtfertigungsgeschehens durch den je einzelnen Gläubigen. In einem am 29.12.1975 in Barcelona gehaltenen Vortrag sagt Lefebvre: Der Protestantismus ist «seiner Natur nach liberal und aus ihm sind die Philosophen des 18. Jahrhunderts hervorgegangen: Voltaire, Rousseau, Diderot und alle jene, die sich zum Sprachrohr einer liberalen Philosophie machten»⁶. Lefebvre sieht zwischen dem Subjektivismus des Protestantismus und dem Objektivismus des Katholizismus keine Brücke. Entweder – so erklärt er – wird das Erkennen und Verstehen des einzelnen Subjekts durch die Wahrheit konstituiert; oder umgekehrt die Wahrheit durch das einzelne Subjekt. Entweder ist die Wahrheit eine objektive, definierbare und zeitlos gültige Größe; oder sie ist eine menschliche Konstruktion⁷. Lefebvre wörtlich: «Die Wahrheit zwingt unseren Verstand, die Dinge so zu erkennen, wie sie sich in ihrer Wirklichkeit uns aufzwingen. Aber der Liberale will nicht, dass man ihm eine Wahrheit von außen her aufzwingt. Er will sich seine Wahrheit selbst machen, er will sich vom Dogma befreien. [...] Er meint, dass es seinem Gewissen zukommt, seine Regel, sein Gesetz zu sein [...]. Eben das ist jene Freiheit, die dem Liberalismus zu Grunde liegt. Auf Grund dieser verwirft der Liberale jede Autorität: die Autorität Gottes, der die Wahrheit ist, die Jesu Christi, der die Offenbarung ist, und die der Gesellschaft. So kommen wir ausgehend vom Protestantismus und über jene Philosophen, jene Liberalen und alle jene, die ihnen nachgefolgt sind, zur totalen Zerstörung der Gesellschaft.»⁸

Mit den französischen Traditionalisten des 19. Jhs. unterstreicht Lefebvre, dass die Wahrheit, die durch Christus definierbar geworden ist, das Verstehen des einzelnen Gläubigen erst ermöglicht. Er geht nicht so weit wie Félicité Lamennais (1782-1854)⁹ oder Auguste Comte (1798-1857)¹⁰, die das Subjekt regelrecht ausschalten, indem, sie den «sens commun» zum ausschließlichen Sitz der Wahrheit erklären. Aber er spricht mit de Bonald¹¹ von der Konstituierung des Subjekts durch die sprachlich verfasste Wahrheit. Von daher erklären sich seine Invektiven gegen die Lehre von der Autonomie des Einzelgewissens. In einem Vortrag vom 31.1.1974 sagt er: «Gewissensfreiheit bedeutet: Ich tue, was ich will, ich anerkenne weder ein Gesetz noch eine persönliche Autorität.»¹² Und in einem Vortrag vom 10.10.1990 beklagt er die Verkehrung der Ableitung des Gewissens aus der Autorität durch die Reduzierung der Autorität auf eine Funktion des einzelnen Subjekts: «Alle Autoritäten», so meint er, «wurden praktisch enthauptet. Warum? Weil man dem Menschen die Freiheit seines Gewissens geben musste. Man hat das Gewissen des Menschen, welches das Grundprinzip der Menschenrechte darstellt, verherrlicht: der Mensch hat ein Gewissen und ihm kommt es zu, über seine Zukunft, über sein Leben, über seine Gedanken, seine Religion, über seine Moral zu entscheiden. Es ge-

schiebt da eine wirkliche Verlagerung: Einerseits besteht nach wie vor die Autorität, die von Gott kommt und die durch die verschiedenen Autoritäten wirksam wird, selbst durch die bürgerlichen Gesellschaften, um das Gesetz Gottes aufzuerlegen, [...] andererseits kommt es überall zur Befreiung. Der Mensch befreit sich, befreit sich vom Gesetz, befreit sich von den Autoritäten.»¹³

Der Begriff «Autorität» bestimmt das Denken von Marcel Lefebvre ebenso durchgängig wie das von de Maistre. Gemeint ist natürlich die Autorität Gottes, die in Jesus Christus raumzeitlich fasslich wurde und die von den Aposteln und deren Nachfolgern repräsentiert wird. Allerdings ist zu unterscheiden zwischen den Aposteln, welche die in Christus erschienene Wahrheit in zeitlos gültige Worte gefasst haben, und den Bischöfen, die im Anschluss an die apostolische Zeit das mit dem Tode des letzten Apostels ein für alle Mal abgeschlossene *depositum fidei* tradieren. In einem am 24.10.1976 in Friedrichshafen gehaltenen Referat sagt Lefebvre: «Man klagt uns an, dass wir den katholischen Glauben nicht richtig verstehen und ihn als etwas Statisches betrachten, etwas Verkalktes und dass wir noch beim Glauben des Mittelalters stehen geblieben sind. Nun, wir glauben tatsächlich, dass unser Glaube auf der Offenbarung beruht, die uns durch die Apostel zuteil wurde, dass die Offenbarung mit dem Tod des letzten Apostels beendet war und dass es die Aufgabe des Papstes, die Aufgabe der Bischöfe ist, uns diese Offenbarung zu überliefern. Das sagt das Erste Vatikanische Konzil: «Die Aufgabe des Heiligen Vaters ist nicht, uns neue Wahrheiten zu geben, sondern uns das anvertraute Glaubensgut getreulich und genau zu überliefern.» Das sind die Worte des Papstes Pius IX. in seiner Konstitution «Pastor aeternus», in der er die Unfehlbarkeit des Papstes definiert. Folglich steht alles in der Kirche im Dienste des Glaubens, wie man ihn immer bekannt hat.»¹⁴

Lefebvre unterscheidet strikt zwischen der sprachlich verfassten Wahrheit, die er als unveränderliche Tradition bezeichnet, und der apostolischen Autorität¹⁵. Deshalb anerkennt er die päpstliche Autorität auch dann, wenn der einzelne Papst die Tradition nicht schützt, sondern verfälscht¹⁶. Er hält die Päpste des Zweiten Vatikanum für häretisch, deshalb aber nicht für abgesetzt. Wörtlich bemerkt er: «Die Kirche hatte seit dem Tod des letzten Apostels die Aufgabe, das Überlieferte weiterzugeben, das anvertraute Glaubensgut weiterzugeben, indem sie nach allen darin enthaltenen Wahrheiten sucht und diese immer klarer, schöner und erhabener darstellt, jedoch niemals auch nur einen einzigen neuen Lehrsatz hinzufügt. Alles war vor dem Tod des letzten Apostels gesagt. Wir haben nicht das Recht, heute von einer Evolution, einer Entwicklung des Dogmas zu sprechen, das heißt, zu behaupten, dass das Dogma selbst sich in einer ständigen Entwicklung befände. Keineswegs! Das Dogma bleibt, was es seit dem Tod des letzten der Apostel gewesen ist, und die Aufgabe des Papstes, der Bischöfe und

Priester ist es, dieses anvertraute Gut an alle Generationen weiterzugeben. Das ist die Aufgabe der heiligen Kirche, das ist also die Überlieferung.»¹⁷

Lefebvre reklamiert für sich und seine Gemeinschaft, unbedingt gehorsam zu sein. Aber der Gehorsam gegenüber der Tradition ist ein primärer, der Gehorsam gegenüber dem Papst ein sekundärer. Denn der Papst steht nicht über der Tradition. Lefebvre kennt den Vorwurf, er predige einen Gehorsam, den er selbst verweigere. Darauf antwortet er am 12.11.1979 in Wien: «Man sagt uns: «Wie können Sie, die Sie vorgeben, für die Überlieferung zu sein, die Sie vorgeben, für die Disziplin der Kirche zu sein, wie können Sie alle selbst ungehorsam sein und gegen die Disziplin der Kirche verstoßen?» Das ist die große Frage, die man überall an uns stellt. Und ich antworte darauf: Wir sind nicht ungehorsam. Ganz im Gegenteil, wir sind gehorsam und wir wollen gehorsam sein. Denn welches ist der erste Gehorsam? [...] Der erste Gehorsam, den wir Gott schulden, ist der, dem Glauben zu gehorchen, den uns Gott gegeben hat»¹⁸. In einem Vortrag am 16.3.1983 in Montreux heißt es: «Was der Tradition entgegengesetzt ist, können wir nicht annehmen. Was zweifelhaft oder mehrdeutig ist, muss man mit der Tradition in Einklang bringen, und was mit der Tradition konform ist, das akzeptieren wir.»¹⁹ Nicht der Papst entscheidet, was traditionsgemäß ist und was nicht; denn die Tradition ist dem Papst vorgegeben²⁰. Nach einer Privataudienz bei Papst Paul VI. erklärt Lefebvre: «Ich habe dem Heiligen Vater gesagt: Sehen Sie, das Schema über die religiöse Freiheit sagt Dinge aus, die den durch die Päpste Gregor XVI. und Pius IX. verkündeten Lehren völlig entgegengesetzt sind. Was soll man nun wählen? Das Konzil oder Papst Gregor XVI. und Pius IX.? [...] Bei der Wahl, die ich zwischen der religiösen Freiheit, wie sie das Konzil auffasst, und den früheren Päpsten getroffen habe, habe ich die früheren Päpste gewählt, weil ich die Tradition wähle.»²¹

Paul VI. wird zur bevorzugten Zielscheibe der Piusbruderschaft. Im Jahre 1976 schreibt ihr Gründer über das amtierende Kirchenoberhaupt: «Geprägt vom Liberalismus, [...] verkörpert Paul VI. eine katholische oder sich katholisch gebende Lehre und Praxis, die auf den falschen Prinzipien des Liberalismus und der modernen Welt beruht, auf Prinzipien also, von denen die Feinde der Kirche durchdrungen sind, die Protestanten, die Freimaurer, die Marxisten. Es sind die Prinzipien einer Philosophie, die auf Hegel zurückgeht, einer subjektivistischen, irrationalen, vom Entwicklungsgedanken beherrschten Philosophie, die der Demokratie und dem Begriff der persönlichen Freiheit zugrunde liegt. [...] Wir gehorchen Paul VI. als Nachfolger Petri, soweit er seine Aufgabe erfüllt; wir weigern uns aber, Paul VI. als Nachfolger Luthers, Rousseaus, Lamennais' etc. zu folgen. Das offizielle und fortdauernde Lehramt der Kirche macht es uns möglich zu erkennen, wann Paul VI. auf die eine oder andere Art handelt. Wir betrachten daher

alle Maßnahmen, alle Akte, alle Strafen Pauls VI. die uns verpflichten sollen, ihm als Liberalen und Zerstörer unseres Glaubens zu folgen, als nichtig.»²²

Es ist bemerkenswert, mit welchem Maß von Entgegenkommen und Selbstverleugnung Papst Paul VI. die mit persönlichen Schmähungen und Kränkungen verbundenen Briefe Marcel Lefebvres beantwortet hat. In einem Brief vom 11.10.1976 schreibt Paul VI.: «Tradition ist nicht eine erstarrte oder tote Gegebenheit, eine in gewissem Sinne statische Tatsache, die in einem bestimmten Augenblick der Geschichte das Leben des aktiven Organismus, den die Kirche, d.h. der mystische Leib Christi, darstellt, blockieren würde.»²³ – Darauf antwortet Lefebvre am 3.12.1976: «Da die Tradition [...] für immer definiert ist, trägt sie einen Charakter der Unwandelbarkeit, der nicht nur die jetzige Generation, sondern auch die zukünftige zur Einheit im Glauben verpflichtet. Papst und Konzil können das anvertraute Gut verdeutlichen, aber sie müssen es treu und genau ohne Änderung überliefern. [...] Wie sollte man nun die Bestätigung der Erklärungen über die Religionsfreiheit mit der Lehre der Tradition verbinden? Wie sollte man die liturgische Reform mit der Lehre von Trient und der Tradition verbinden? Wie sollte die Verwirklichung des Ökumenismus mit dem höchsten Amt der Kirche und dem Kirchenrecht geschehen?»²⁴

Marcel Lefebvre kann und will nicht akzeptieren, dass nur die mit dem lebendigen Christus kommunizierende Kirche stets in der Wahrheit ist; dass die Wahrheit, weil in Jesus Christus eine *Person*, nicht identisch ist mit der Heiligen Schrift und den Dogmen; dass die Erschließung der Wahrheit in der Sprache der Gläubigen ein nie abgeschlossener Prozess ist. Er sieht in der Vergeschichtlichung der Wahrheit bzw. im Historizismus das Grundübel des von Papst Pius X., dem Patron seiner Gemeinschaft, eindeutig verurteilten Modernismus. Und weil Papst Benedikt XVI. als Kardinalpräfekt an seinen mit Karl Rahner entwickelten Thesen zur Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Überlieferung²⁵ festhielt, wurde auch er von Lefebvre in die Reihe der Häretiker eingliedert. In einem Vortrag am 27.10.1985 sagte er in Ecône: «Man will die Wahrheit nicht mehr definieren. Deshalb ist es uns nahezu unmöglich, mit diesen Leuten zu diskutieren. Wenn man ihnen etwas sagt, kommen sie immer mit dieser Idee, dass die Wahrheit lebendig ist, dass sie sich also entwickelt, dass sie sich immer weiterentwickelt. Das ist der Grund, dass Kardinal Ratzinger sagt, dass das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche von heute ist. Aber dann ist es auch nicht mehr die Kirche von heute, da das Zweite Vatikanische Konzil bereits der Vergangenheit angehört. Das alles ist absurd, aber für ihn handelt es sich um eine fortwährende Entwicklung. Da wird jede Diskussion unmöglich. Als ich ihn mit der Frage nach der Vereinbarkeit von Religionsfreiheit und Enzyklika «Quanta cura» in die Enge zu treiben glaubte, sagte Kardinal Ratzinger zu mir: «Aber Monseigneur, wir leben nicht mehr zur Zeit von

Quanta cura. Ich habe geantwortet: «Aber man wird bald nicht mehr zur Zeit von dem leben, was Sie sagen.» Man gerät also in Absurditäten, die jede Diskussion nutzlos machen.»²⁶

Aus der Sicht von Lefebvre ein besonders gravierendes Beispiel für die Tarnung des Abfalls von der Wahrheit mit dem Deckmäntelchen des Entwicklungsgedankens ist der Beschluss des deutschen Episkopates, im Falle einer Mischehe die Verpflichtung des katholischen Ehepartners zur Sicherstellung der Erziehung der Kinder im katholischen Glauben zu relativieren²⁷. Hier zeigt sich – so meint er – exemplarisch, dass man das irrende Gewissen des protestantischen Ehepartners über die Wahrheit stellt, statt umgekehrt das irrende Gewissen durch die Wahrheit zu heilen. Hier zeigt sich aus seiner Sicht auch, warum die nachkonziliare Kirche selbst da, wo sie bisher Staatsreligion war, mit der Berufung auf das Dekret über die Religionsfreiheit die Trennung von Staat und Kirche anstrebt. Wenn man glaubt, dass es nur eine Wahrheit gibt, und dass diese Wahrheit nicht abhängig ist von ihrer Akzeptanz durch den je einzelnen Menschen, dann – so argumentiert der Erzbischof durchgängig – hat der Irrtum nicht dasselbe Recht wie die Wahrheit²⁸; dann muss die Kirche überall, wo es ihr möglich ist, den Arm des Staates zur Durchsetzung der Wahrheit und zur Bekämpfung des Irrtums in Anspruch nehmen; dann ist es auch kein Widerspruch, wenn sie da, wo sie in der Minderheit ist, auf die ihre Gleichstellung mit der Religion der Mehrheit drängt, ohne im Gegenzug dort dieselbe Gleichstellung zu gewähren, wo sie in der Mehrheit ist²⁹.

Zusammenfassend lassen sich folgende Kernpositionen der Piusbruderschaft benennen:

- a) Protestantismus und Aufklärung ersetzen das Traditionsprinzip durch das Prinzip des Einzelgewissens bzw. der autonomen Vernunft. Das Traditionsprinzip lässt sich wie folgt definieren: *Die Vernunft des Einzelnen ist das Ergebnis der Tradition, nicht umgekehrt.*
- b) Die Tradition ist identisch mit dem durch die Apostel sprachlich fixierten und durch das Lehramt des Papstes und der Bischöfe authentisch bewahrten «depositum fidei».
- c) Die Autorität des Papstes ist gebunden an die Tradition. Der Papst darf die Tradition nicht ergänzen oder gar verändern, sondern nur erklären und bewahren.
- d) Das Zweite Vatikanische Konzil hat die unwandelbare Wahrheit (Tradition) abhängig gemacht von der freien Zustimmung und von dem geschichtlich bestimmten Verstehenshorizont jedes einzelnen Gläubigen. Das aber ist de facto die Protestantisierung der katholischen Kirche.

e) Das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit markiert den Gipfel des mit Papst Johannes XXIII. eingeleiteten und durch die folgenden Päpste vollendeten und fortgeschriebenen Abfalls von der Wahrheit, weil dem Irrtum dieselben Rechte wie der Wahrheit eingeräumt werden.

2. Die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Traditionsverständnisses des Erzbischofs Marcel Lefebvre und der von ihm gegründeten Piusbruderschaft

Lefebvres Traditionsverständnis wurzelt nicht etwa in der Theologie der Väter oder der großen Theologen des Mittelalters. Im Gegenteil: der verstorbene Münsteraner Patrologe Bernhard Kötting³⁰ und der nicht minder bekannte Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler³¹ haben mit schlagenden Zitaten und Argumenten bewiesen, dass Lefebvres Traditionsprinzip in der sogenannten «Theologie der Vorzeit» unbekannt ist. Das heißt: Lefebvres Traditionsprinzip ist eine relativ junge Erfindung, nämlich die des französischen Traditionalismus, dessen wichtigste Repräsentanten de Maistre und de Bonald sind. Auch Lamennais wäre hier zu nennen. Aber er war mehr Praktiker als Theoretiker des Traditionalismus; und er hat 1834 eine radikale Kehrtwende vom Traditionalismus zum Liberalismus vollzogen, weshalb er in den Briefen und Predigten Marcel Lefebvres zum Vorläufer Pauls VI. mutiert. Denn Paul VI. ist in den Augen der Piusbruderschaft nicht nur das Gegenbild des Antimodernistenpapstes Pius X., sondern auch das Paradebeispiel eines «Wendehalses».

Wenn ich im Folgenden die Grundgedanken von de Maistre und de Bonald skizziere, dann nicht, um nachträglich auf eine bloß vermutete Verwandtschaft des Traditionsverständnisses der Piusbruderschaft mit dem Traditionsverständnis der französischen Cheftheoretiker des Traditionalismus zu verweisen. Nein, diese Grundgedanken sind nachweislich die Wurzeln, aus denen das Phänomen der Piusbruderschaft entstanden ist³².

a) Der Traditionalismus des Joseph Marie Comte de Maistre (1753-1821)

De Maistre – ursprünglich Freimaurer und Anhänger Rousseaus – wurde auf Grund seiner Erfahrungen mit der Französischen Revolution zum Urvater jeder politischen Theologie³³. Es geht ihm in keinem seiner Werke um die Wahrheit des Christentums. Es geht ihm ausschließlich um die theologische Rechtfertigung seiner politischen Grundidee. Und diese lässt sich mit dem Wort «Souveränität» klar bezeichnen. Dieses Wort beinhaltet aus seiner Sicht das einzige Gegenmittel gegen die Auflösung der Ordnung durch die französische Revolution. Ordnung ist nur durch Autorität und Gehorsam möglich. Ordnung, die nicht willkürlich ist, muss sich aber als Repräsentation der Ordnung Gottes verstehen. Mit Nachdruck betont de

Maistre in seinem Hauptwerk mit dem bezeichnenden Titel «Du Pape» die staatliche Autorität als Ausfluss der souveränen Herrschaft Gottes. Deshalb – so bemerkt er³⁴ – bedarf die höchste staatliche Autorität der Weihe durch die höchste kirchliche Autorität. Die radikale Überwindung der Revolution und die wahre Restauration der Monarchie setzen die Anerkennung des souveränen Supremates des Papstes voraus. Wer will, dass Frankreich und der König identisch sind, muss zuvor bekennen, dass das Christentum und der Papst identisch sind³⁵. Der Supremat des Papstes ist aus de Maistres Sicht das Fundament aller Herrschaft von Menschen über andere Menschen. Und das Hauptmerkmal der die Herrschaft Gottes repräsentierenden Souveränität bzw. Suprematie ist die Unfehlbarkeit. Dabei muss man wissen, dass aus de Maistres Sicht die Unfehlbarkeit des Papstes überhaupt nichts Besonderes ist. Jeder souveräne Herrscher ist unfehlbar, weil es über ihm keine Instanz gibt, an die man gegen ihn appellieren kann. Unfehlbarkeit ist – so schreibt de Maistre – dasselbe wie Inappellabilität. Wörtlich bemerkt er: «Es kann keine menschliche Gesellschaft ohne Regierung sein, keine Regierung ohne Souveränität, keine Souveränität ohne Unfehlbarkeit.»³⁶

Auch wenn diese Aussagen de Maistres die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit von 1870 forciert und stark beeinflusst haben³⁷, bezeichnen sie mit dem Begriff «Unfehlbarkeit» etwas ganz anderes als das Erste Vatikanische Konzil. Denn aus der Sicht von de Maistre bezieht sich die Unfehlbarkeit des Papstes nicht auf die Wahrheit des Glaubens. Diese wird immer schon vorausgesetzt. Die Souveränität wird nur dann und solange ihrem Wesen – der Repräsentation der Herrschaft Gottes – gemäß ausgeübt, wie sie der Wahrheit dient³⁸. Auf die Frage, was denn den Papst vor Willkür bewahren könne, antwortet de Maistre: «La tradition!». De Maistre ist sich bewusst, dass ein Souverän – zumal der Papst – sich vor keiner Instanz außer vor Gott selbst verantworten muss. Deshalb gibt es nicht die Möglichkeit, den Souverän in dem Fall, dass er gegen die Tradition handelt, zu verklagen. Es gibt nur die Möglichkeit der Auflehnung («insurrection»), die allerdings deshalb ein Übel ist, weil sie die Ordnung zerstört, deretwegen die Souveränität der Herrschenden gottgewollt ist³⁹.

b) *Die Rezeption der Grundgedanken de Maistres in den Schriften von Marcel Lefebvre*

Spätestens hier wird deutlich, dass Marcel Lefebvre den Papst bzw. die Souveränität und Unfehlbarkeit des Papstes einerseits und die Tradition andererseits genauso versteht wie Joseph de Maistre. Der Papst ist aus der Sicht Lefebvres nicht im Sinne des Ersten Vatikanum unfehlbar, wenn er «ex cathedra» entscheidet, was in dem gelebten Glauben der Kirche der Wahrheit, die Christus ist, entspricht. Unfehlbar ist der Papst, weil er wie

jeder absolute Monarch die inappellable Letztinstanz der Jurisdiktionsgewalt ist. So wird verständlich, warum die Piusbruderschaft dem Papst Unfehlbarkeit attestiert, ihm aber zugleich das Recht abspricht, zu entscheiden, was wahr und was nicht wahr ist. Denn darüber – so betont Lefebvre – entscheidet nicht der Papst, sondern die Tradition⁴⁰. Zur Gleichsetzung der päpstlichen Unfehlbarkeit mit Inappellabilität passt es, dass die Piusbruderschaft den Papst trotz aller Auflehnung gegen seine Lehre als den Souverän der Kirche anerkennt und zugleich die von ihm promulgierten Dekrete des Zweiten Vatikanischen Konzils verwirft. Wenn es um die Souveränität des Papstes geht, duldet Lefebvre keine Einschränkung. Deshalb wendet er sich so vehement gegen die Aushöhlung dieser Souveränität durch die Ausführungen der Dekrete des Zweiten Vatikanum über die Kollegialität der Bischöfe. Er schreibt: «Das Apostolische Kollegium ist absolut eigener Art, «sui generis», das keinem anderen gleicht. Warum? Weil es darin einen gibt, der das Haupt bildet, der vielleicht von seinesgleichen bestimmt worden ist. Doch die Autorität ist ihm nicht von jenen gegeben, und, einmal erwählt, besitzt er alle Gewalt über das Kollegium. Man kann also nicht das Apostelkollegium in den Begriff der Kollegialität einbauen und überführen, ohne es zu ruinieren, ohne es vollständig zu deformieren. Und dieses Prinzip der Egalität – der Gleichheit – [...], das 1789 von der Freimaurerei und den Philosophen jener Zeit inspiriert war, prüfen Sie, und Sie werden sehen, dass dieser Ausdruck «Kollegialität» genau übereinstimmt mit der Idee der Egalität der Revolution. Und damit hat man das demokratische Prinzip in die Kirche eingeführt, das im Begriffe ist, Strukturen in die Kirche zu bringen, die der persönlichen Autorität des Papstes, der Bischöfe und der Priester entgegengesetzt sind.»⁴¹

c) *Der Traditionalismus des Louis Gabriel Ambroise Comte de Bonald*
(1754-1840)

Während de Maistre die Unterscheidung zwischen inappellabler Letztinstanz und Tradition einfach voraussetzt, erklärt de Bonald auch das *Wesen* der einzig wahren Tradition. Er sieht den eigentlichen Grund für die Revolution der Reformation und die weitere Revolution der Aufklärung in der Versuchung, die eigene Vernunft von der Sprache, das Wesen des Christentums von der sichtbaren Kirche, den Willen des Einzelnen von Gesetz, Verfassung und Ordnung, die Natur des Menschen von deren Erziehung in Familie, Schule und Staat zu abstrahieren⁴². Der Ursprung aller durch Reformation und Revolution evozierten Unordnung ist der widernatürliche Versuch des Einzelnen, sich fiktiv der Geschichte, der Gesellschaft, dem Gesetz, der Verfassung von Familie, Staat und Kirche wie ein Richter gegenüberzustellen.

Ein Schlüsselbegriff aller von de Bonald verfassten Werke ist der Terminus «Vermittlung». Gegen Descartes, Malebranche und Leibniz betont er: Was der Philosoph Wahrheit nennt, ist dem Menschen nicht apriori zugänglich, sondern *vermittelt* durch die Gesellschaft bzw. durch die Sprache. Da es keine Idee ohne Sprache gibt und die Sprache dem Bewusstsein aller menschlichen Gedanken *vermittelnd* vorausliegt, spricht de Bonald von einer Ur-offenbarung⁴³. Gemeint ist, dass der Mensch die Sprache nicht erfunden hat wie ein Zeichensystem, mit dem er nachträglich seine Gedanken mitteilt; dass vielmehr die Sprache dem Menschwerden des Menschen vorausliegt⁴⁴.

Robert Spaemann bemerkt in seiner Dissertation mit dem bezeichnenden Titel «Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G.A. de Bonald»: «Da die Sprache [...] erst das denkende Individuum ermöglicht, [...] kann sich das Wesen des Menschen überhaupt nur in der Gesellschaft und in der Geschichte konstituieren [...]. Alle modernen Konfusionen, z.B. die Identifizierung von Gott und Natur [...], sind eine Rebellion gegen die Sprache, welche alle diese Ideen wohl unterscheidet. Die wahre Philosophie von Gott, Mensch und Gesellschaft wäre statt des ohnmächtigen Versuches, die in der Sprache der Menschheit gegenwärtigen Ideen auszurotten, oder ihren Sinn zu verkehren, der entgegengesetzte Versuch, in der Sprache der Wahrheit zu begegnen.»⁴⁵ Und weiter: «Die Sprache als Voraussetzung, Medium und Substanz des eigenen Denkens erkennen, heißt daher, die in der Sprache gegenwärtigen Inhalte sich in ihrem ursprünglichen Sinn zueigen machen. [...] Die Sprache als solche kann nicht trügen; ihre Grundbegriffe sind der unmittelbare Ausdruck einer Realität. Trug kann nur liegen in der falschen, d.h. willkürlichen Verknüpfung von Vorstellungen.»⁴⁶

In der Sprache – so lehrt de Bonald – wird das Denken des Einzelnen klar und objektiv. De Bonald vergleicht den Verstand mit einem Papier, das mit einer farblosen Flüssigkeit beschrieben wurde; und die Sprache mit dem chemischen Mittel, das diese unsichtbare Schrift sichtbar macht. Dabei beruft er sich auf den Johannesprolog und betont, dass Analoges von Gott selbst gilt; auch sein Denken ist untrennbar vom Logos, von dem Wort, in dem er sich selbst objektiv ist⁴⁷.

Das Christentum ist aus der Sicht von de Bonald die einzig wahre Religion, weil nur das Christentum von Gott sagt, dass er selbst Wort ist und dieses Wort durch den Menschen Jesus der Welt vermittelt hat. Wörtlich schreibt er: «Die Leugnung Christi bedeutet die Leugnung der realen Anwesenheit Gottes in der Gesellschaft.»⁴⁸ Die Form aber, in der die aus der Menschwerdung des göttlichen Logos resultierende Gesellschaft entsteht, ist die katholische Kirche. Denn nur in ihr ist das Prinzip gewahrt, dass die Wahrheit, die Christus ist, eine einzige Sprache spricht und eine im Papst sichtbar geeinte Gesellschaft bildet. Ausführlich beschreibt de Bonald das

integralistische Ideal eines Staates, der sich als Instrument der Kirche zur bestmöglichen Vervollkommnung der Gesellschaft versteht⁴⁹. Hier zeigt sich, «wie elementar im Bewusstsein de Bonalds die Einheit verwurzelt ist, die in der Restaurationsbewegung sich in der Parole «Thron und Altar» ausdrückt. Erst in der untrennbaren Verbindung und gegenseitigen Begründung von Religion, genauer von christlicher Religion und absolutem monarchischem Staat, entsteht für de Bonald der Zustand der Zivilisation und damit der Legitimität.»⁵⁰

De Bonald identifiziert die christliche Religion mit der Vernunftreligion. Dabei betont er, dass nicht die Vernunft das Christentum erfunden hat. Aber er ist der Meinung, dass ein Mensch, der nicht einsieht, dass der Glaube an Christus für jeden Menschen und für jede Gesellschaft notwendig ist, unvernünftig urteilt⁵¹.

Vor diesem Hintergrund ist klar, was de Bonald als die eine, absolut wahre und unwandelbare Tradition bezeichnet. Sie besteht aus den Instruktionen des Offenbarers, die von den Aposteln aufgezeichnet wurden und die vom Lehramt der nachapostolischen Kirche verbindlich dargestellt und vor Irrtümern geschützt werden. Die Tradition ist der sprachliche Ausdruck der Wahrheit. Und die Rolle des Papstes ist eine *vermittelnde*, keine konstituierende. Der Papst ist die Instanz, die dafür sorgt, dass die Tradition gewahrt und befolgt wird⁵².

De Bonald spricht wörtlich von der ständigen «Reproduktion des göttlichen Logos durch die Kirche»⁵³. Damit will er nicht sagen, dass die Wahrheit selbst den Wandlungen der Geschichte unterworfen sei. Die Geschichte des Vergessens und Entdeckens der Wahrheit ist für die Wahrheit selbst belanglos. Denn die Wahrheit ist in den unveränderlichen Sätzen der Kirche unauslöschlich enthalten – auch dann, wenn diese Sätze teilweise vergessen, ausgeblendet oder gegen ihren Sinn gelesen werden.

d) *Die Rezeption der Grundgedanken de Bonalds in den Schriften von Marcel Lefebvre*

Lefebvres Invektiven gegen die Gewissensfreiheit entsprechen den Ausführungen von de Bonald über die wesentliche Abhängigkeit der Einzelvernunft von Sprache und Tradition. Auch seine Anklagen gegen die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit argumentieren nach demselben Muster: Nur das Christentum erklärt Gott als an die Welt vermittelten Logos; und nur die katholische Kirche ist eine Gesellschaft, in der der eine Logos in eine für alle verbindliche Sprache gefasst wird; deshalb ist die eine und einzige Wahrheit des Logos nur in dieser unwandelbaren Sprache (Tradition) zu finden. Aus dieser von de Bonald vorgegebenen Argumentationskette folgert Lefebvre, dass das Christentum,

und zwar das im Papst sichtbar geeinte, die einzige Religion ist, die alle Menschen in einer universalen theokratischen Ordnung vereinigen kann. Wie de Bonald bezeichnet Lefebvre jene Staaten als die besten, in denen das römisch-katholische Christentum die einzige Religion ist. Die nichtchristlichen Religionen haben in solchen Staaten nicht das Recht, zu missionieren oder öffentlich zu wirken. Analoges gilt aus Lefebvres Sicht auch für die nichtkatholischen Konfessionen des Christentums. Die katholische Kirche – so folgert er – würde ihren ureigensten Auftrag verraten, wenn sie nicht alles täte, um möglichst viele Staaten in den Dienst der einen und einzigen Wahrheit zu stellen.

Lefebvres auch ins Deutsche übersetzte Abhandlung mit dem bezeichnenden Titel «Der Segen der Autorität in der bürgerlichen Gesellschaft» enthält alle wichtigen Elemente der von de Bonald vorgetragenen Verhältnisbestimmung von kirchlicher und staatlicher Autorität. Er schreibt: «Man muss immer wieder und wieder sagen, was die Kirche stets verkündet hat: Die Lösung der gesellschaftlichen Probleme liegt in der Herrschaft unseres Herrn Jesus Christus über die Gesellschaft.»⁵⁴ Lefebvre zählt die Wunden der durch den aufklärerischen Subjektivismus und Historizismus zerstörten Gesellschaften auf: Reduktion des Menschen auf seine Bedürfnisse, sexuelle Libertinage, freie Liebe, Recht auf Scheidung, Empfängnisverhütung, Abtreibung, Homosexualität⁵⁵. Und er wiederholt: Nur die katholische Kirche hat dafür die wahren Heilmittel. Es ist deshalb «unbegreiflich, dass katholische Regierungen sich nicht mehr um die Religion kümmern oder dass sie grundsätzlich im öffentlichen Bereich die Religionsfreiheit zulassen. Das aber heißt, den Zweck der Gesellschaft und die enorme Bedeutung der Religion im gesellschaftlichen Bereich sowie den grundlegenden Unterschied zwischen der wahren Religion und den anderen Religionen im Bereich des Moralischen verkennen, das ein wesentliches Element zur Erreichung des zeitlichen Zieles des Staates ist.»⁵⁶

3. Die Überwindung der Alternative zwischen Rationalismus und Traditionalismus, Intrinsezismus und Extrinsezismus, Modernismus und Integralismus

Nicht zufällig beschwört Lefebvre immer wieder die erbsündliche Verfasstheit des Menschen, um sein Misstrauen gegenüber jeder Gestalt von Autonomie zu rechtfertigen. In der besagten Abhandlung über «den Segen der Autorität in der bürgerlichen Gesellschaft» schreibt er: «Der Mensch ist schwach, der Christ ist wankelmütig.»⁵⁷ Also bedarf jeder Mensch einer Autorität, die ihn zur Wahrheit führt und, wenn es sein muss, zur Wahrheit zwingt. Jeder Mensch bedarf einer nicht nur kirchlich, sondern auch staatlich und gesellschaftlich garantierten Ordnung, die ihn vor der Versuchung bewahrt, sich eine private Wahrheit zu basteln oder Freiheit als Wahlfrei-



heit zu verstehen. Lefebvre sieht das Verhängnis der Neuzeit in der angeblichen Befreiung des Einzelnen von allen ihn angeblich unmündig machenden Vorgegebenheiten; und also in der Kantschen These, dass nur das wahr ist, was das einzelne Subjekt als für sich wahr erkennt und anerkennt.

a) *Das Traditionsverständnis des Maurice Blondel (1861-1949): Ein Modell jenseits von Extrinsezismus und Intrinsezismus*

Der französische Traditionalismus ist auf seine Weise genauso extrem wie die französische Aufklärung. Wie die Aufklärung alle Wahrheit auf das Erkenntnis- und Urteilsvermögen des einzelnen Subjekts gründet, so erklärt der Traditionalismus umgekehrt die Vernunft und Freiheit des Einzelnen zum Derivat oder Epiphänomen der sprachlich definierbaren Wahrheit an sich. Lefebvre sieht keine Brücke zwischen den beiden Erkenntnistheorien des rationalistischen Subjektivismus und des traditionalistischen Objektivismus. Aus seiner Sicht ist der Subjektivismus eine satanische Erfindung, die mit allen Konsequenzen zu ächten ist. Deshalb hat er sich nie mit dem genialen Vermittlungsversuch befasst, den sein Landsmann Maurice Blondel (1861-1949) verkörpert.

Henri de Lubac hingegen rühmt Blondel als den Lehrer, der die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vorbereitet hat. Und kein Geringerer als Hans Urs von Balthasar attestiert Blondel das Verdienst, die unselige Alternative zwischen Extrinsezismus und Intrinsezismus von Grund auf überwunden zu haben. Blondel, so bemerkt von Balthasar, war der erste christliche Denker, der «das Phänomen des heute so genannten Integralismus⁵⁸ in den Blick bekam und dann auch sogleich die bislang unübertroffene akuteste Symptomatik und Diagnostik dieser Erscheinung gab»⁵⁹. In einem 250 Seiten umfassenden Heft der «Annales de Philosophie Chrétienne» mit dem vordergründig befremdenden Titel «La Semaine Sociale de Bordeaux et le Monophorisme» hat Blondel den Mut gefunden, nur drei Jahre nach der Verurteilung des Modernismus durch die Enzyklika «Pascendi dominici gregis» Pius' X. (1907) die entgegengesetzte Häresie des Traditionalismus bzw. Integralismus nicht nur zu analysieren, sondern auch seine Konsequenzen zu demaskieren.

Inzwischen konnte der französische Historiker Émile Poulat⁶⁰ nachweisen, dass das von dem berühmt berüchtigten Prälaten Umberto Benigni aufgebaute und geleitete «Sodalitium Pianum» – auch unter dem Kürzel S. P. oder dem Tarnnamen «La Sapinière» bekannt – weit mehr als eine mit allen Methoden der Bespitzelung und Denunziation arbeitende Geheimgesellschaft war. Er spricht von einem Institut zur Verbreitung der integralistischen Ideologie und räumt mit der frommen These auf, Papst Pius X. habe von den Machenschaften Benignis nichts gewusst. Im Gegenteil, er hat

Benignis Methoden ausdrücklich gebilligt und ermutigt. «Ihren Höhepunkt erreichte die integralistische Reaktion im Verlauf der Jahre 1912–1913. [...] Anfang 1913 wurde die ganze fünfte Serie (1905/13) der *«Annales de philosophie chrétienne»* auf den Index gesetzt, eine Maßnahme, die einige Wochen später noch dadurch verschärft wurde, dass ihr Direktor, P. Laberthonnière, mit dem absoluten Verbot jeglicher Veröffentlichung belegt wurde, ohne dass er auch nur die Gelegenheit erhalten hätte, sich zu verteidigen.»⁶¹

Unter dem besagten Titel *«Monophorismus»* kritisiert Blondel die traditionalistische These, nach der die Wahrheit des Christentums ganz von außen kommt, ohne dass sie einem inneren Verlangen entspricht. Er zeigt, dass die Traditionalisten die Offenbarung als ein System von unveränderlichen Sätzen beschreiben, deren göttlicher Ursprung ihnen in dem Maße evident erscheint, als sie den Begriffen und Erwartungen des durch die Sünden verdorbenen Menschen widersprechen. Die Wahrheit wird als bittere Medizin beschrieben, die man dem Kranken mit Gewalt einverleiben muss. Blondel spricht von *«der denkbar radikalsten Perversion des Evangeliums»*⁶², von einem Evangelium, das *«Gesetz der Furcht und des Zwanges»* statt *«Befreiung zur Freiheit»* ist⁶³. Mit unerbittlicher Logik deckt er auf, dass eine Offenbarung, die nur geglaubt und in keiner Weise eingesehen werden kann, stets identisch ist mit der Deutung derer, die die Macht und die Autorität besitzen. Und wenn die kirchliche Autorität die Mittel der weltlichen Autorität nicht mehr in ihren Dienst stellen kann, dann entwickelt sie im Sinne des Prälaten Benigni ein System der Bspitzelung und Überwachung aller Andersdenkenden. Blondel spricht von der Tendenz, alle nicht bedingungslos gehorsamen Gläubigen aus der Kirche zu verbannen. Wörtlich bemerkt er: *«In Ermangelung des «compelle intrare» wird man das «compelle exire» praktizieren; [...] der Herr ließ damals die 99 getreuen Schafe auf ihrer Weide, um dem einen verlorenen nachzueilen; manche möchten heute bei dem einzigen getreuen verharren, um es noch besser anzubinden»*⁶⁴.

Auch wenn Blondel den Integralismus mit ungewöhnlicher Schärfe demaskiert, ist er weit entfernt von einer Verteidigung der Gegenseite. Er war auf dem linken Auge ebenso hellichtig wie auf dem rechten. Denn seine Kritik an Alfred Loisy (1857–1940) traf einen Freund, dessen Anliegen er zwar würdigte, dem er aber ebenso unverblümt den Spiegel vorhielt wie den Traditionalisten⁶⁵. Aus seiner Sicht ist der Modernismus nur die Kehrseite derselben Medaille, nämlich der Trennung der *«Wahrheit an sich»* von der *«Wahrheit für mich»*. Der Modernismus reduziert die *«Wahrheit an sich»* auf die *«Wahrheit für mich»*; und der Traditionalismus verfährt umgekehrt. Blondel benennt die traditionalistische Position als Extrinsezismus und die modernistische Position als Intrinsezismus oder – im Blick auf Exegeten wie Alfred Loisy – auch als Historizismus. Letzteres, weil die Trennung des historisch-kritisch eruierten Jesus der Geschichte vom Christus

des Glaubens bzw. der Kirche fast automatisch zu eben den Subjektivismen führt, die Albert Schweitzer in seiner Bilanz der Leben-Jesu-Forschung als Konstruktionen des je einzelnen Autors entlarvt hat.

In einer Artikelserie mit dem Titel *Histoire et Dogme*⁶⁶ gelingt Blondel die Formulierung einer Position jenseits von Extrinsezismus und Intrinsezismus. Gott – so betont er – hat sich zwar in der Geschichte offenbart; er ist in Jesus Christus geschichtliches Faktum geworden. Aber deshalb ist er nicht unser Objekt. Im Gegenteil: Ein Faktum, das Person ist, wird verfehlt, wenn man es objektiviert, definiert, konstruiert oder funktionalisiert. Von Anfang an wird das historische Ereignis, das den Namen Jesus Christus trägt, nicht durch Begriffe oder durch historisch-kritische Methoden, sondern durch Zeugen tradiert. Ursprünglich – so betont Blondel – bedeutet der biblische Terminus *paradosis* bzw. *traditio* das Ereignis der Selbsthingabe Jesu Christi. Und die Adressaten der Selbstausslieferung des Sohnes waren keine bloßen Objekte, sondern Subjekte dessen, was sie empfangen. Anders gesagt: Die *autotraditio* des Sohnes bedingt die *traditio* der Kirche.

Unter der Voraussetzung, dass mit «dem Wort» bzw. «dem Logos» nicht die Heilige Schrift, sondern Jesus Christus gemeint ist, liegt die Wahrheit nicht in einer Schrift als solcher, sondern stets in dem lebendigen (verkündigenden) Wort der Zeugen. In der Analyse Blondels sind die Schriften des Neuen Testaments der authentische Ausdruck des «Christus-Tuns» der ersten Christen. Verstanden werden sie nur von denen, die sie nicht nur wissenschaftlich bzw. historisch-kritisch analysieren, sondern auch in ihr eigenes «Christus-Tun» übersetzen bzw. inkarnieren. Mit anderen Worten: Eine von der sichtbaren Kirche der Christuszeugen bzw. «Christus-Täter» isolierte Schrift würde das Neue Testament aus seinen Wurzeln reißen und also von vornherein missverstehen. Die Heilige Schrift ist die Sammlung inspirierter Zeugnisse von der in Christus personal erschienenen Wahrheit, welche die Kirche als authentische Urkunde ihres Glaubens kanonisiert hat. Und die Dogmen sind für immer Regeln für das Leben der Kirche aus Christus. Aber Schrift und Dogma *sind* im Unterschied zu Christus nicht die Wahrheit; sie bezeugen diese nur.

Eine Wahrheit, die geschichtliches Ereignis bzw. Person ist, kann letztlich nicht definiert, wohl aber authentisch bezeugt werden. Der wahre Zeuge lässt sich einerseits ganz und gar «von außen» (*extrinsecus*), nämlich von dem bezeugten Ereignis, bestimmen, ist aber zugleich ein schlechthin singuläres Subjekt, das innerlich (*intrinsecus*) zutiefst überzeugt ist von der bezeugten Wahrheit⁶⁷.

Diese Grundgedanken aus Blondels berühmter Vermittlungsschrift «Geschichte und Dogma» haben den von Lefebvre für unüberbrückbar erklärten Gegensatz zwischen Extrinsezismus und Intrinsezismus überwunden. Sie sind eingeflossen in die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatika-

nischen Konzils, die trotz massiver Einwände auch von Marcel Lefebvre unterzeichnet worden ist. Der inzwischen weltweit bekannte Weihbischof Richard Williamson hat sich deshalb zu einem Artikel mit der Überschrift «Erzbischof Lefebvres falscher Traditionsbegriff»⁶⁸ veranlasst gesehen. Und es ist symptomatisch für die Entwicklung der Piusbruderschaft, dass sie sich nicht für die gemäßigttere Position ihres Gründers, sondern für die von Richard Williamson entschieden hat.

b) *Das Traditionsverständnis der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*

Die beiden bedeutendsten Kommentatoren von «Dei Verbum», Joseph Ratzinger und Henri de Lubac, beschreiten dieselbe Brücke zwischen Extrinsezismus und Intrinsezismus, die Blondel gebaut hat. Ratzinger schreibt zu DV 2: «Gott selbst, die Person Gottes, ist es, von der das Offenbarungsgeschehen ausgeht, auf die es zurückführt, und so reicht Offenbarung auch auf Seiten ihres Empfängers notwendig in die Personmitte des Menschen hinein, betrifft ihn in der Tiefe seines Ich, nicht nur in seinen Einzelvermögen, in Wille und Verstand.»⁶⁹ Ähnlich formuliert Henri de Lubac: «Der Hauptgegenstand meines Glaubens besteht nicht in einer Liste von einsehbaren und uneinsehbaren <Wahrheiten>: er findet sich in innigster Beziehung zu meinem Sein.»⁷⁰

Wie wenig das von der Piusbruderschaft vertretene Traditionsverständnis biblisch und patristisch fundiert ist, beweist Ratzinger mit seinen Ausführungen zu DV 7. Unter Berufung auf Irenäus unterstreicht er, dass die Nachfolge die Gestalt der Überlieferung und die Überlieferung der Gehalt der Nachfolge ist⁷¹. Die irenäische Sicht verbietet jedes Verständnis der Offenbarung als Instruktion Gottes oder als Diktat des Heiligen Geistes, auch jedes statische und satzhafte Verständnis der Tradition. Irenäus und Tertullian haben die Grundlagen für das Traditionsverständnis der Kirche gelegt. Bei beiden, so bemerkt Ratzinger, erscheint Tradition «nicht so sehr als ein materiales denn als ein formales Prinzip; sie bedeutet im letzten eine hermeneutische Grundentscheidung, derart, dass der Glaube nicht anders als in der geschichtlichen Kontinuität der Glaubenden anwesend ist»⁷².

Besonders ausführlich befasst sich Ratzinger mit dem vom Konzil abgewiesenen Vorschlag von Kardinal Ruffini, man solle die von Pius X. ausgesprochene Verurteilung des theologischen Evolutionismus durch einen Passus bekräftigen, der vom Abschluss der Offenbarung mit dem Tode des letzten Apostels spricht und die Tradition im Sinne der Formel des Vinzenz von Lérins («quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est») beschreibt. Ratzinger wirft Ruffini eine mangelnde Unterscheidung zwischen dem Abschluss der Offenbarung und dem Ende des Verstehens der

Offenbarung vor. Besonders aufschlussreich ist sein Votum gegen die von früheren Konzilien sanktionierte Formel des Vinzenz von Lérins. Er hält die Formel schon in ihrem Ursprung für fragwürdig, weil sie mit der Absicht formuliert wurde, eine bestimmte Gnadenlehre mit dem rein formalen Argument zu widerlegen, sie sei nicht immer so formuliert worden. Die Formel des Lerinensers erscheint ihm ungeeignet, «das Verhältnis von Beständigkeit und Wachstum in der Bezeugung des Glaubens zur Aussage zu bringen»⁷³.

In seinem Kommentar zu DV 8 verweist Ratzinger auf die von beiden Seiten ungewollte Allianz zwischen Traditionalisten und bestimmten Positionen des Protestantismus. Wenn die Traditionalisten Jesus Christus mit dessen apostolischer Bezeugung *identifizieren*, vertreten sie nämlich eine ähnliche Position wie jene Protestanten, welche die Wahrheit des Christusereignisses mit den neutestamentlichen Schriften *identifizieren*⁷⁴. Ratzinger bestreitet mit keiner Zeile, dass die ganze Wahrheit schon in der Heiligen Schrift enthalten ist; unterstreicht aber ebenso, dass die Tradition keine bloße Konservierung oder Erklärung des schon Vorhandenen, sondern «ein Wachstum im Verstehen der ursprungsgebenden Wirklichkeit»⁷⁵ ist.

ANMERKUNGEN

¹ Im Folgenden stütze ich mich besonders auf die beiden folgenden Sammlungen: M. Lefebvre: Ein Bischof spricht. Schriften und Ansprachen 1963–1974, aus dem Frz. übers. v. H. Gillinger u. M. Zaczek, Wien 1976; Vorträge und Rundbriefe von 1974 bis 1994, aus dem Frz. übers. v. F. Steinhart, Stuttgart 1994. – Der erste Band erscheint im Folgenden unter dem Kürzel L I, der zweite unter dem Kürzel L II.

² In einem Vortrag am 27.10.1985 sagt Lefebvre: «Wir Konservative, Traditionalisten, die wir die Tradition mit uns haben, die Wahrheit der Kirche, wir können uns gegen den Liberalismus verteidigen, indem wir alle Argumente benützen, die die Päpste gegen ihn verwendet haben.» (L II, 413).

³ Über Johannes XXIII. bemerkt Marcel Lefebvre auch: «Er war ein Mensch mit traditionalistischem Herzen, und wie er gesehen hat, wie dieses Konzil die Kirche ruiniert, soll er, wie versichert wird, vor dem Sterben gesagt haben: «Schließt das Konzil! Schließt das Konzil!» Leider sind die Modernisten, die die Kirche besetzt halten, noch immer da und haben alle Traditionalisten verdrängt.» (L II, 348)

⁴ «Sie wissen, dass es unglückseligerweise sogar unter den Traditionalisten gewisse von uns abweichende Tendenzen gibt. Es gibt Leute, die sagen: «Es gibt keinen Papst, denn ein Papst, der ökumenistisch ist, der ist nicht mehr Papst.» Ich für meine Person bin mit einem derartigen Standpunkt nicht einverstanden. Ich bin der Ansicht, dass der Papst irrt. Das sagen seine Vorgänger, Papst Pius X., Papst Pius XI., nicht ich. Ich vergleiche nur Texte und Lehren, das ist alles, nicht ich richte den Papst, die Überlieferung richtet ihn. Ebenso war es zur Zeit des Honorius, der zwar wegen Begünstigung der Häresie nachträglich verurteilt wurde; man hat aber, obwohl er die Häresie begünstigt hat, nicht gesagt, er sei ein Häretiker, er sei nicht mehr Papst.» (L II, 306). – «Ich für meine Person habe diesen Standpunkt immer abgelehnt. Es ist nicht an uns, den Papst zu richten und zu verurteilen. Vielleicht wird eines Tages, so wie bei Papst Honorius, der durch das

Konzil von Konstantinopel und durch einen seiner Nachfolger verurteilt wurde, weil er die Häresie begünstigt habe, eines Tages in vierzig, fünfzig oder hundert Jahren ein Konzil oder ein Papst sagen: «Wir verurteilen die drei Päpste Johannes XXIII., Paul VI. und Johannes Paul II., weil sie die Häresie begünstigt haben.» Was diese getan haben, ist zweifellos ungeheuerlich, weit ärger als das, was Honorius getan hat, der die Lehre der Kirche nur in einem einzigen Punkt angegriffen hat. Aber als das Konzil von Konstantinopel Honorius verurteilte, sagte es nicht, dass er nicht mehr Papst sei, weil er die Häresie begünstigte. Ebenso sind auch die drei letzten Päpste zwar verurteilungswürdig, aber ich anerkenne sie dennoch als Päpste und somit bete ich für sie, ich bete doppelt und dreifach für sie, dass sie sich bekehren, dass sie zum Licht der Tradition zurückkehren.» (L II, 318).

⁵ Die bisher gründlichste Arbeit über den nachweislichen Zusammenhang von Lefebvres Denken mit dem der französischen Traditionalisten bietet: A. Schifferle, Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche, eingel. v. Mario von Galli, Kevelaer 1983.

⁶ L II, 43.

⁷ In einem Vortrag vom 30.1.1974 sagt Lefebvre: «Leider muss ich Ihnen ein Dokument vorlegen, das in den letzten Wochen veröffentlicht wurde und das von der offiziellen Katechese-Kommission des französischen Episkopats stammt [...]. Die Herausgeber sagen bezüglich des Glaubens folgendes – ich erfinde es nicht, ich lese es nur vor: Zunächst über die Wahrheit: «Die Wahrheit ist nicht etwas Empfangenes, Abgeschlossenes, sondern etwas in Bildung Begriffenes.» Die Wahrheit ist also etwas, was erst entsteht, wie zum Beispiel etwas, was jemand schafft. Der Mensch empfängt die Wahrheit nicht, er konstruiert sie selber. Sie sehen den völligen Unterschied der Gesichtspunkte: Die Wahrheit von Gott, vom Wort Gottes, von der Kirche, vom kirchlichen Lehramt empfangen, ist die eine Auffassung. Diese wurde immer gelehrt. Wir haben unseren Katechismus erhalten, haben ihn studiert als etwas, das von Gott zu uns kam. Und wir glauben an ihn, weil die Autorität Gottes ihn uns offenbart. Aber die Wahrheit entsteht nicht, sie entsteht nicht mit dem Unterbewusstsein als Ausgangspunkt. Nicht wir schaffen die Wahrheit.» (L I, 258).

⁸ L II, 43f.

⁹ Lamennais stellt im ersten Band seines «Essai sur l'indifférence en matière de religion» gegen drei Arten von Indifferentismus fest: dass die Religion, sofern es eine wahre gibt, von unendlicher Wichtigkeit für den einzelnen Menschen, für die Menschheit insgesamt und auch für Gott selbst ist; dass es in der Tat eine wahre Religion gibt, die für alle Menschen einziger Weg zum Heil ist; dass alle Menschen diese wahre Religion von den falschen Religionen unterscheiden können. Letztere These führt ihn im zweiten Band seines «Essai» zu der Alternative zwischen Skeptizismus einerseits und blinder Annahme des «sens commun» andererseits. Er bemerkt: «Der einzige Beweis, den man für die Verrücktheit jener hat, die man einsperrt, ist der vollendete Gegensatz ihrer Ideen zu den allgemein angenommenen Ideen; und die Verrücktheit besteht darin, seine eigene Vernunft, seine individuelle Autorität der allgemeinen Autorität oder der allgemeinen Ansicht vorzuziehen.» (F. de Lamennais, Essai sur l'indifférence en matière de religion, Bd. II, Paris 1822, 43). Daraus folgt: «Die Unmöglichkeit zu zweifeln, oder wenigstens die Gewissheit, wenn man zweifelt, von den übrigen Menschen für verrückt, unwissend und töricht erklärt zu werden, das ist es, was die ganze menschliche Gewissheit konstituiert. Die allgemeine Übereinstimmung [sens commun] ist für uns das Siegel der Wahrheit; es gibt durchaus kein anderes.» (Ebd. 29).

¹⁰ Das von Lamennais vertretene Extrem einer totalen Eliminierung des Subjekts fand seine Weiterführung im Positivismus von Auguste Comte und Charles Maurras. Dazu: H. Naumann, Charles Maurras und die Weltanschauung der Action française. Studien und Bibliographien zur Gegenwartsphilosophie, Leipzig 1935; H. de Lubac, Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus, eingel. v. H.U. v. Balthasar, aus dem Frz. übers. v. E. Steinacker, Einsiedeln 1984, 95–184; E. Nolte, Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action française. Der italienische Faschismus. Der Nationalsozialismus, München 1979, 61–89.

¹¹ De Bonald lehrt, dass es kein Denken ohne Sprache gibt, nicht aber eine Identität von Sprache und Wahrheit. Die Sprache, so schreibt er, macht die Wahrheit sichtbar wie ein chemisches Mittel eine unsichtbare Schrift (vgl. L.G.A. de Bonald, Recherches philosophiques sur les premiers objets des connaissances morales, Bd. I, Paris 1818, 399). Zudem unterscheidet de Bonald im Unter-

schied zu Lamennais zwischen «général» (bzw. «universel») und «commun». Ersteres Attribut bezeichnet einen natürlich gegebenen, notwendigen und deshalb «allgemeinen» Sachverhalt. Letzteres Attribut dient dagegen zur Bezeichnung einer bloßen Konvention («allgemein üblich»). Das Kriterium der Wahrheit kann nicht identisch sein mit dem statistisch erfassten «sens commun». Für de Bonald wird der Irrtum, auch wenn er allgemein üblich («commun») ist, doch nicht zur Wahrheit («général»). Dazu: R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien zu L.G. A. de Bonald*, Stuttgart ²1998, 55.

¹² L I, 275.

¹³ L II, 526.

¹⁴ L II, 67.

¹⁵ «Wir sind nicht gegen den Papst, im Gegenteil. Eben weil wir für die Tradition eintreten, sind wir für die Respektierung des Papstes und die Anerkennung des Papstes. Wenn jedoch der Papst selbst liberal ist und die Irrtümer des Konzils begünstigt, dann können wir das nicht billigen. Wir können ihm hierin nicht folgen, das ist klar, das ist einleuchtend und auch nicht schwer zu verstehen. Ich wiederhole es ständig: Es ist wie bei einem Familienvater, der seine Kinder anstiftet zu stehlen. Müssen die Kinder das befolgen? Nein – der gleiche Fall! Wenn man von uns verlangt, unseren Glauben zu mindern, ihn zu vergiften, ihn zu ändern, dann sagen wir nicht ja.» (L II, 408).

¹⁶ Vgl. Anm. 4!

¹⁷ L I, 242f.

¹⁸ L II, 147.

¹⁹ L II, 320.

²⁰ «Welches Kriterium sagt uns, wann das ordentliche Lehramt unfehlbar ist und wann nicht? Es ist die Treue des letzteren zur gesamten Überlieferung. In dem Maß, als dieses sich nicht mehr auf die Überlieferung stützt, sind wir nicht mehr durch die Akte des Heiligen Vaters gebunden. Das gleiche gilt für das Konzil.» (L I, 179).

²¹ M. Lefebvre «Ich wähle die Tradition, die Kirche, wie sie immer war!». Presseerklärung von Erzbischof Marcel Lefebvre vom 15.9.1976 anlässlich der Audienz bei Papst Paul VI. am 11.9.1976, in: *Mysterium Fidei* 3 (1977) 6.

²² M. Lefebvre, *Damit die Kirche fortbestehe*, in: *Mysterium Fidei* 10 (1976) 87f.

²³ Papstbrief Pauls VI. vom 11.10.1976 an Lefebvre, zit. nach: Y. Congar, *Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? Mit einer Einführung von Karl Lehmann*, Freiburg 1977, 123.

²⁴ Lettre de Mgr. Lefebvre à Paul VI. vom 3.12.1976 als Antwort auf den Brief von Papst Paul VI. vom 29.11.1976, in: *La Documentation Catholique* 59 (1977) 229.

²⁵ Vgl. K. Rahner/J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg 1965.

²⁶ L II, 415.

²⁷ «Der deutsche Episkopat hat soeben ein Dokument über die Mischehen herausgegeben, in dem gesagt wird, dass man Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken entweder vor einem Pastor oder vor einem katholischen Priester schließen könne. Diese Eltern können die Kinder entweder bei den Protestanten oder bei den Katholiken erziehen lassen. Sie können ihre Religion entweder bei den Protestanten oder bei den Katholiken ausüben. Ich sage, dass diese Bischöfe nicht mehr katholisch sind.» (L II, 393). – «Man ist verpflichtet zu sagen, dass Leute, die Erklärungen veröffentlichen wie die Deutschen bezüglich der Mischehen, nicht mehr katholisch sind. Ein Katholik kann nicht unterzeichnen, dass der Glaube ebenso ein protestantischer Glaube sein kann, wie ein katholischer, dass die Kinder ebenso gut bei den Protestanten erzogen werden können wie bei den Katholiken.» (L II, 415).

²⁸ «Das Lehramt gibt der Kirche ihre Daseinsberechtigung und die Daseinsberechtigung des Lehramtes ist die Gewissheit, die Wahrheit zu besitzen. Nun ist aber die Wahrheit aus sich heraus dem Irrtum gegenüber intolerant, wie die Gesundheit im Gegensatz zur Krankheit steht. Das Lehramt kann das Recht auf Religionsfreiheit nicht zulassen, selbst wenn es sie duldet. Gott hat nämlich dem Menschen nicht das Recht zugebilligt, seine Religion zu wählen, sondern nur die unheilvolle Möglichkeit, die eine Schwäche der menschlichen Freiheit ist.» (L I, 57).

²⁹ «Wenn die Kirche die Mehrheit besitzt, ist sie es der Wahrheit und dem Wohl der Völker schuldig, die rechte Lehre zu verkünden und so alle Segnungen, die der Wahrheit entspringen, den

Staatsbürgern auszuteilen, wodurch sie sie vor dem Irrtum und den Lastern, die diese begleiten, schützt.» (L I, 58).

³⁰ Vgl. B. Kötting, Marcel Lefebvre und die katholische Kirche, in: *Sein und Sendung* 9 (1977) 206-212.

³¹ Vgl. M. Seckler, Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin, Mainz 1961; ders., *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964; ders., *Tradition als Überlieferung des Lebens. Eine fundamentaltheologische Besinnung*, in: *ThQ* 158 (1978) 256-267.

³² Zur Verwurzelung der «Action française» und der «Piusbruderschaft» in den Theorien des französischen Traditionalismus: H.U. v. Balthasar, *Integralismus*, in: *WuW* 18 (1963) 737-747; H. de Lubac, *Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus*, eingel. v. H.U. v. Balthasar, aus dem Frz. übers. v. E. Steinacker, Einsiedeln 1984, 95-184; E. Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche. Action française. Italienischer Faschismus, Nationalsozialismus*, München ⁵1979, 61-127; A. Schifferle, *Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche*, eingel. v. Mario von Galli, Kevelaer 1983, bes. 233-250.

³³ Über die Zusammenhänge zwischen den Politischen Theologien von Joseph de Maistre, Charles Maurras und Carl Schmitt: F. Balke, *Der Staat nach seinem Ende. Die Versuchung Carl Schmitts*, München 1996.

³⁴ «Le christianisme repose entièrement sur le Souverain Pontife, si bien qu'on peut établir comme principe de l'ordre politique et social auquel la France, par un décret providentiel, est chargée de présider, cette chaîne de raisonnements: Point de morale publique ni de caractère national sans religion, point de religion européenne sans le christianisme, point de christianisme sans le catholicisme, point des catholicisme sans le Pape, point de Pape sans la suprématie qui lui appartient.» (J. de Maistre, *Lettre au Comte de Blacas*, 22.5.1814, in: *Correspondance V* [= *Oeuvres complètes XII*], Lyon 1886, 428).

³⁵ «Le Pape et le christianisme c'est la même chose.» (J. de Maistre, *Du Pape. Édition critique avec une Introduction par J. Lovie et J. Chetail* [Les classiques de la pensée politique 2], Genf 1966, 23).

³⁶ Ebd. 123.

³⁷ Dazu: J. Pottmeyer, *Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts* (TTS 5), Mainz 1975, bes. 61-88.

³⁸ «Man wird also die politischen Antriebe nicht übersehen, die hinter de Maistres theologischer Konstruktion wirksam waren. Es ging ihm nicht eigentlich um die Verteidigung oder Wiederherstellung päpstlicher Rechte, sondern um eine Beschränkung der absoluten politischen Gewalt. [...] Gewaltbeschränkung und Souveränitätskontrolle sind die treibenden Motive seiner politischen Theologie. [...], und hier gewinnt die Figur des oft als reaktionär verschrienen savoyardischen Edelmannes erstaunlich moderne, ja geradezu liberale Züge: indem er gegen den politischen Absolutismus des revolutionären Staates die geistliche Gewalt der Kirche setzt, lenkt er zu der klassischen Zweigewaltentheorie zurück, die von der Revolution unter Berufung auf die *bonne politie* antiker Staaten bekämpft worden wäre.» (H. Maier, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789-1901*, Freiburg ²1965, 156).

³⁹ Vgl. de Maistre (Anm. 35) 139.

⁴⁰ «Der Heilige Geist wurde in der Tat den Nachfolgern Petri nicht zugesichert, um ihnen zu erlauben, nach Seinen Offenbarungen eine neue Lehre zu veröffentlichen, vielmehr die Offenbarungen, die durch die Apostel weitergegeben wurden, d.h. das Glaubensgut, mit Seiner Hilfe streng zu bewahren und getreu darzulegen.» (L I, 13).

⁴¹ M. Lefebvre, *Die Wahrheit über das «letzte Konzil»*, in: *Mysterium Fidei* 5 (1975) 7. – Vgl. ders., *Ich klage das Konzil an*, Martigny 1976, 28ff.

⁴² Vgl. L.G. A. de Bonald, *Oeuvres complètes*, Bd. I-III, Paris 1864; hier: I, 214-217; II, 19.

⁴³ Dazu: N. Hötzel, *Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus*, München 1962.

⁴⁴ Vgl. de Bonald (Anm. 42) III, 45.72.

⁴⁵ R. Spaemann, *Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration. Studien über L.G. A. de Bonald*, Stuttgart ²1998, 44.

⁴⁶ Ebd. 56.

⁴⁷ Vgl. de Bonald (Anm. 42) III, 200.

⁴⁸ Vgl. ebd. I, 661.

⁴⁹ Vgl. ebd. III, 624.

⁵⁰ Spaemann (Anm. 45) 123.

⁵¹ Vgl. de Bonald (Anm. 42) I, 452.

⁵² Vgl. ebd. I, 150.

⁵³ Ebd. III, 60.

⁵⁴ L I, 97.

⁵⁵ Vgl. L I, 98.

⁵⁶ L I, 99.

⁵⁷ L I, 100.

⁵⁸ Balthasar selbst bietet folgende Definition für alle bisherigen und gegenwärtigen Gestalten des Integralismus: «Integralismus herrscht überall dort, wo Offenbarung *primär* als ein System wahrer, zu glaubender Sätze von oben her vorgestellt und wo *infolgedessen* die Form über den Inhalt, die Macht über das Kreuz gestellt wird. Der Integralist strebt mit allen Mitteln, sichtbaren und verborgenen, öffentlichen und geheimen, *zuerst* die politische und soziale Machtstellung der Kirche an, um dann von dieser errungenen Festung und Kanzel aus die Berpredigt und Golgotha zu verkünden. Das scheinbar rein taktische «Zuerst» birgt wesensnotwendig, bewusst oder unbewusst, eine Höherwertung in sich.» (H.U. v. Balthasar, Integralismus, in: WuW 18 [1963] 739).

⁵⁹ Ebd. 737.

⁶⁰ Vgl. É. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral*, Paris/Tournai 1969; A. Weinzierl, *Der Antimodernismus Pius' X.*, in: Ders. (Hg.), *Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung*, Graz 1974, 235-256.

⁶¹ R. Aubert, *Die modernistische Krise*, in: *Handbuch der Kirchengeschichte*, Bd. VI/2. *Die Kirche zwischen Anpassung und Widerstand (1878-1914)*, Freiburg ²1985, 435-500; 491f.

⁶² M. Blondel, *La «Semaine sociale» de Bordeaux et le Monophorisme*, Paris 1910, 71.

⁶³ Ebd. 67.

⁶⁴ Ebd. 103.

⁶⁵ Dazu: P. Henrici, *Blondel und Loisy in der modernistischen Krise*, in: *IKaZ* 16 (1987) 513-530.

⁶⁶ M. Blondel, *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, erstmals erschienen in: *La Quinzaine* 56 (1904) 145-167. 349-373. 435-458; aufgenommen in: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris 1956, 149-228; ins Deutsche übers. v. A. Schlette, eingel. v. J.B. Metz u. R. Marlé: *Geschichte und Dogma*, Mainz 1963. – Eine ausgezeichnete Analyse und geistesgeschichtliche Einordnung bietet: G. Larcher, *Modernismus als theologischer Historismus. Ansätze zu seiner Überwindung im Frühwerk Maurice Blondels*, Frankfurt 1985, bes. 65-214.

⁶⁷ Die «bezeugte Wirklichkeit kommt nur in dem Maße zur Präsenz, (a) wie der Zeuge selbst sich von ihr durchdringen lässt, d.h. aber: seine ureigene Persönlichkeit mit den für sie charakteristischen Perspektiven ins Spiel bringt, und (b) wie es dem Zeugen gelingt, seine Adressaten tatsächlich zu erreichen, nämlich in dem gerade für sie – und möglicherweise nicht für den Zeugen selbst – vertrauten Verstehenshorizont» (H. Verweyen, *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg 1997, 128).

⁶⁸ Enthalten im Mitteilungsblatt der Piusbruderschaft St. Pius X., Nr. 120 (Januar 1989) 25f. – Der Bonner Altphilologe Heinz-Lothar Barth verteidigt den Traditionsbegriff von Williamson gegen Ratzingers angeblich modernistischen Evolutionismus in: *Una Voce Korrespondenz* 19 (1989) 309-323.

⁶⁹ J. Ratzinger, *Kommentar zum Prooemium*, I. und II. Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: *LThK. Ergänzungsband II*, Freiburg 1967, 504. – An anderer Stelle formuliert Ratzinger: «An die Stelle der Worte tritt *das* Wort. Christus redet nicht mehr bloß von Gott, sondern er ist selbst das Reden Gottes; dieser Mensch ist selbst und als ganzer das Wort Gottes [...] Damit wird [...] sichtbar, wie wenig Intellektualismus und Doktrinalismus das Wesen von Offenbarung zu erfassen vermögen, in der es nicht um Reden *über* etwas geht, das der Person ganz äußerlich bleibt, sondern um den Existenzvollzug des Menschen, um das Zueinander des menschlichen Ich mit dem göttlichen Du, so dass das Ziel dieses Gespräches letztlich nicht Information, sondern Einheit und Verwandlung ist.» (Ebd. 510).



Karl-Heinz Menke

⁷⁰ H. de Lubac, *Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Theologia Romana XXVI), aus dem Frz. übers. u. eingel. v. R. Voderholzer, Freiburg 2001, 228.

⁷¹ Vgl. dazu: K. Rahner/J. Ratzinger, *Offenbarung und Überlieferung* (QD 25), Freiburg 1965, bes. 25–49.

⁷² Ratzinger (Anm. 69) 517.

⁷³ Ratzinger (Anm. 69). 521.

⁷⁴ Ratzinger (Anm. 69) erinnert vor allem an Oscar Cullmanns «bekannte Theorie, wonach die Bildung des Schriftkanons und die Selbsterwerfung der Schrift unter diesen Kanon einen entscheidenden Einschnitt in die Heilsgeschichte darstellen, der selbst wesensmäßig zur Heilsgeschichte gehört». Dazu bemerkt er: Von diesem Datum der Heilsgeschichte «weiß die Bibel selbst nichts» (521). Ratzinger hält Cullmann entgegen, «dass den Kanon annehmen immer auch notwendig heißt Überlieferung annehmen und dass da, wo Überlieferung – und zwar Überlieferung als dynamischer Vollzug von Glaube, nicht als satzhafte apostolische Nachricht – grundsätzlich verneint würde, auch der Kanon als solcher aufhören würde zu bestehen und nichts mehr begründen könnte, wieso man gerade diese Auswahl von Schriften als «Schrift» ansieht.» (523).

⁷⁵ Ratzinger (Anm. 69) 523.





ED DELLIAN · BERLIN

ISAAC NEWTON ON «THE ORIGIN OF SPECIES» (1713)

*Über einen unbekanntenen Widerspruch zwischen der materialistischen
Evolutionstheorie und der Naturphilosophie Isaac Newtons*

Einführung

Isaac Newton (1642–1727) veröffentlichte rund 150 Jahre vor Darwins Buch von 1859 «On the Origin of Species» eine Lehre über den Ursprung der Arten. Spätestens seit Kardinal Schönborns Vortrag «Fides, Ratio, Scientia. Zur Evolutionismusedebatte» von 2006 in Castel Gandolfo verdient dies die Aufmerksamkeit von Theologen und Biologen.¹ Kardinal Schönborn rief Newtons «Scholium generale» von 1713 in Erinnerung. Newton ausgiebig zitierend verwies er auf dessen Erkenntnis, dass «aus dem blinden Spiel von Zufall und Notwendigkeit» unmöglich die Vielfalt der Dinge hervorgehen kann, und hob zu Recht hervor, dass die moderne Evolutionstheorie insoweit genau das Gegenteil lehrt.² Newton erkennt tatsächlich Gott den allmächtigen Schöpfer und Beherrscher als die «Erste Ursache» aller Naturerscheinungen *einschließlich aller Zustandsänderungen aller Dinge*, die aus sekundären Ursachen hervorgehen, welche wiederum von Gott herkommen. Dessen allgegenwärtige und ewige Existenz nennt Newton eine *unausweichliche Tatsache*.³

Wenn also Newton zwar *den Titel* von Darwins Buch nicht vorweg genommen hat, so schrieb er doch ebenso wie dieser über den Ursprung der Vielfalt und der Veränderungen in den Erscheinungen der Natur. Während aber Darwin diese Erscheinungen aus empirisch identifizierbaren Mechanismen erklären wollte, fand Newton: Alle Verschiedenheit der Naturerscheinungen konnte aus nichts anderem entstehen als aus den Vorstellungen und dem Willen eines notwendigerweise existierenden Wesens.⁴ Zugrunde liegt dem eine streng wissenschaftliche, nämlich *mathematische* Lehre von der «Veränderung» (*mutatio*) eines Phänomens aus dem Zustand A in einen anderen Zustand B. Das betrifft im Kern den «Ursprung», d.h. das allererste

ED DELLIAN, geb. 1939 in Berlin, Übersetzer und Schriftsteller (*Galilei - Newtonische Naturphilosophie*); s. auch: www.neutonius-reformatus.de

Wie und Warum der Erscheinung von etwas vollkommen «Neuem». Kardinal Schönborn ging hierauf in seinem Vortrag von 2006 nicht näher ein, sondern verwies auf mein Buch «Die Rehabilitierung des Galileo Galilei oder Wie die Wahrheit zu messen ist.»⁵ Er deutete lediglich an, Newton könnte vielleicht sein theistisches Bekenntnis aus vorausgesetztem Glauben an den Schöpfer hergeleitet haben, der ihn die Sache so sehen ließ. Freilich widerspricht das der Wissenschaftsmethode Newtons, keine Hypothesen zu verwenden (siehe dazu die methodologischen Bemerkungen im folgenden Abschnitt 3). Newton führt also Gott sicherlich nicht als Hypothese ein, um daraus Erkenntnisse über die Ordnung der Welt herzuleiten, sondern seine strikt empirische Methode beginnt mit dem Verständnis der «Phänomene» und ihrer wahren immateriellen Ursachen und leitet den Verstand über eine Kette solcher Ursachen schließlich hin zur Erkenntnis der Wahrheit Gottes als der «ersten Ursache» von allem.⁶ Ich will nun die Überlegungen skizzieren, welche Newtons «theistischer» Sicht des Ursprungsproblems zugrunde liegen – des Ursprungs nicht nur der Arten, sondern aller Dinge –, eine Sicht, die der Londoner Hofprediger Samuel Clarke 1704 von der Kanzel von St. Paul's Cathedral als die einzige mit der Wahrheit des Christentums vereinbare Philosophie verkündete.

1. Ein Paradigma der Schöpfung: Die Erzeugung neuer Bewegungszustände von Körpern

Zu Newtons Zeit erkannte man die Bewegungslehre als «Schlüssel zur Naturerkenntnis» (Colin Maclaurin⁷). Bewegung, ihre Erzeugung und ihre Veränderung lag offenbar allen Naturerscheinungen zugrunde, so dass durch ihr Verständnis und das ihrer natürlichen Ursachen eine ganz elementare und wahre Erklärung dieser Erscheinungen möglich sein sollte. Deshalb bezeichnet Newton es in seinem Vorwort von 1686 zu den *Principia* als wesentliche Aufgabe der Naturphilosophie, aus den Bewegungserscheinungen die erzeugenden «Kräfte» herzuleiten und dann durch diese Kräfte andere Erscheinungen zu erklären. Die *Principia* spiegeln diese Sicht durch ihren Aufbau in drei «Büchern» wider, deren erste beide von der «Bewegung der Körper» handeln, das dritte aber vom «Gefüge der Welt», das Newton mit Hilfe der Prinzipien erklärt, die seine Bewegungslehre tragen.

1.1. Diese Prinzipien sind: (1) Bewegung materieller Körper ist ein harmonischer Vorgang der geradlinig-gleichförmigen Ortsveränderung in Raum und Zeit auf der Grundlage der *geometrischen Proportionalität von Raum und Zeit*. (2) Eine *wirkliche* räumlich-zeitliche Bewegung kann nicht beobachtet, aber durch Untersuchung ihrer Entstehung «*ipso motus initio*»⁸ mathematisch erkannt und von Ruhe wie von nur *scheinbarer* Bewegung mittels

rationaler «Bewegungsgesetze» unterschieden werden. (3) Diese Gesetze lehren insbesondere durch «Analogie» (mittels der *geometrischen Proportionslehre* Euklids) die unsichtbaren so genannten «Kräfte der Natur» als aktiv erzeugende Bewegungs-*Ursachen*. (4) Ursächlich wird Bewegung stets als *geradlinig-gleichförmige* Bewegung erzeugt, nicht kontinuierlich, sondern stufenweise, als «Veränderung» eines Zustands der Ruhe oder der Bewegung in einen andern solchen Zustand *in geometrischer Proportion zu der erzeugenden Ursache*, d.h. zu der dem bewegten Körper eingedrückten immateriellen «Kraft» – ob diese nun «gleichzeitig und auf einmal, oder schrittweise und nach und nach eingedrückt» worden ist.⁹ (5) «Beschleunigte» oder «verzögerte» Bewegung, bei der die Geschwindigkeit in der Zeit zu- oder abnimmt, wird also gleichfalls nur durch schrittweise Veränderung der Geschwindigkeit erzeugt, proportional zu der erzeugenden aktiven Ursache, der immateriellen (spirituellen) «Kraft», die dem bewegten Körper eingedrückt wird.

1.2. Offensichtlich sind das nicht die Prinzipien der so genannten «klassischen» oder «Newtonschen» Mechanik der Lehrbücher. Zumindest Wissenschaftshistoriker wissen, dass diese nicht-geometrische Schulmechanik Newton nicht zuzurechnen ist. Sie wissen, dass Galileis und Newtons *geometrische* Lehre, gegründet auf Proportionen, auf die «Analogie der Natur»¹⁰, und auf eine *dualistische* Geist-Materie-Wechselwirkung immaterieller, unsichtbarer erzeugender «Kräfte der Natur» mit materiellen Körpern, im Lauf des 18. Jahrhunderts grundlegend verändert wurde. Manche nennen das eine «positivistic interpretation» (Paolo Casini¹¹). Tatsächlich wurde die *geometrisch-synthetische* Lehre bei dieser Umwandlung in ein *arithmetisch-analytisches* technisches Werkzeug ihres philosophischen Gehalts entleert. Denn es resultierte ein tiefgreifender Paradigmenwechsel, von Newtons *Synthese* zu Leibniz' *Analyse*, von Newtons *Geometrie* zu Descartes' und Leibniz' *Arithmetik und Algebra*, von Newtons *Analogie der Natur* zu Leibniz' *Äquivalenz von «causa» und «effectus»*, von einem neuplatonischen *Dualismus* von «Kraft» und «Materie» (Bewegung) zu einem materialistisch-atheistischen *Monismus*. Das begann 1637 mit Descartes' Reduzierung der Geometrie auf Algebra. Bald danach führte Leibniz es fort, indem er geometrische *Proportionen* auf arithmetisch-algebraische *Gleichungen* reduzierte, die nicht mehr *gleiche Beziehungen zwischen verschiedenen Dingen*, sondern *die Gleichheit der Dinge selbst* vorstellten, einschließlich solcher Dinge wie «Ursachen» und «Wirkungen», die man bis dahin als *unterschiedliche* Entitäten erkannt hatte. Das Resultat gründete sich nicht mehr auf Newtons Prinzipien, sondern auf das «Erste Axiom der Mechanik» seines philosophischen Antipoden Leibniz – die *Gleichsetzung* von *causa* und *effectus*. Sie machte die Ursachen von ihren angeblich «gleichen» Wirkungen *ununterscheidbar*, womit der Nieder-

gang des Newton'schen Forschungsprogramms einsetzte: die transzendenten Kräfte der Natur hinter den Bewegungserscheinungen zu erkennen und mittels der erkannten Kräfte andere Erscheinungen als deren Wirkungen kausal zu erklären.¹² Infolge allgemeiner Akzeptanz des Leibniz'schen und Kant'schen reduktionistischen Programms missverstanden dann Charles Darwin und andere *materielle Effekte* als *erzeugende Ursachen*. Heutige Evolutionisten können sich natürliche Ursachen überhaupt nur noch als beobachtbare materielle Phänomene vorstellen, so dass etwa «Mutation» (das Auftreten des Neuen) und «Selektion» (die Eliminierung der «Lebensuntüchtigen») als materielle Ursachen oder «Mechanismen» der Evolution verstanden werden. Jeder Forschungsansatz, der nicht *a priori* die Existenz immaterieller oder transzendenter Ursachen *ausschließt*, sei es der Wille der Lebewesen oder gar der Wille Gottes, wird als *unwissenschaftlicher und irrationaler Ausflug in «übernatürliche» Regionen* verworfen. Die heutige Naturwissenschaft *erscheint nicht nur* in materialistisch-atheistischem Gewand, sondern *gründet sich* auf die materialistische Philosophie (die gern als «Naturalismus» verharmlost wird) und ist praktisch damit *identisch*. Aus Newtons Sicht aber können Evolutionisten, die sich nur im beschränkten Bereich der materiellen *Wirkungen* bewegen und *selbst die bloße Möglichkeit* der Existenz nicht-materieller Entitäten dogmatisch verwerfen, wegen der absoluten Immaterialität und Transzendenz *aller Ursachen niemals* die schöpferische Ursache von irgend etwas erfolgreich erkennen.

1.3. Die obigen Prinzipien der Bewegungslehre und Naturphilosophie Newtons gehen nicht aus der Sekundärliteratur, wohl aber aus Newtons eigenen Werken hervor, hauptsächlich aus seinen *Principia* von 1687, 2. Ausgabe 1713. Ich stieß darauf bei der Übersetzung von Newtons *opus magnum* aus dem Lateinischen ins Deutsche in den 1980er Jahren. Es ging darum, erstmals eine *verlässliche* deutsche Übersetzung der *Principia* vorzustellen, wovon deutsche Gelehrte (Mathematiker, Physiker, Philosophen) meist, wie von der Bibel, nur den Namen, nicht den Inhalt kannten.

Für ein überaus wichtiges Ergebnis halte ich die Erkenntnis, dass Newton die *Hervorbringung* oder *schöpferische Erzeugung* von Bewegung lehrt, und zwar nicht als *kontinuierlichen Prozess*, der etwa von irgendeiner auslösenden Erstursache her sich im weiteren ohne Dazwischentreten eines schöpferischen Prinzips «von selbst» kontinuierlich in der Zeit entwickelt, sondern als *stufenweise Schöpfung*, zu deren jeder einzelnen Stufe neue schöpferische Aktivität – eine neue erzeugende «Kraft» – benötigt wird. Newtons Erklärung des freien Falls von Körpern macht dieses «diskrete» Leitbild einsichtig: «Wenn ein Körper fällt, so drückt die *gleichförmige Schwere*, indem sie in den einzelnen gleichen Zeiteilchen in gleicher Weise einwirkt, diesem Körper gleiche Kräfte ein und erzeugt gleiche Geschwin-



digkeiten; und in der ganzen Zeit drückt sie ihm die ganze Kraft ein und erzeugt sie die ganze Geschwindigkeit, die der Zeit proportional ist.»¹³ Newton lehrt den freien Fall als *diskreten* oder *quantisierten* Vorgang, dessen Geschwindigkeit zu jeder Zeit eine *Summe diskret* «in den einzelnen gleichen *Zeitteilchen*» erzeugter *endlicher Geschwindigkeits-Teilchen* ist – wobei man übrigens erfährt, dass auch die Zeit *quantisiert* ist.¹⁴

1.4. Newtons Botschaft lautet also: Es gibt keine «beschleunigende Kraft», die eine sich immerwährend beschleunigende Bewegung auslöste. Nichts in der Natur entsteht kontinuierlich im Lauf der Zeit «von selbst». Jeder neue Zustand von irgend etwas, der sich eben durch sein Neu-Sein von allen vorhergehenden Zuständen unterscheidet, wird individuell als Wirkung einer individuellen Ursache oder hervorbringenden «Kraft» erzeugt oder geschaffen. Diese Ursache unterscheidet sich elementar von ihrer Wirkung als einem beobachtbaren Phänomen. Sie ist ein unbeobachtbares, transzendentes Prinzip, das allerdings immer in einem *rationalen geometrischen Verhältnis* (Proportion) zu seiner Wirkung steht. Deshalb ist diese Ursache eine – messbare! – Entität eigener Art, die *wahre schöpferische Kraft*, die in Raum und Zeit «das Neue» hervorzubringen vermag: als *creatio ex nihilo* ebenso wie als *creatio continua*. Bei jedem Übergang aus einem Zustand A in einen anderen Zustand B muss es einen realen Unterschied geben, der das ausmacht, was im Zustand B gegenüber dem Zustand A neu ist. Deshalb beschreibt die Entstehung eines neuen Zustands B in der Zeit genau die Hervorbringung von «etwas» durch «nichts» – freilich nur dann, wenn das erzeugende transzendente und immaterielle Prinzip «Kraft» als «schlechthin nichts» missverstanden wird.

2. Von Newtons Paradigma der Bewegungsentstehung zur Entstehung der Arten

Newtons *Principia* von 1687 stellen nicht nur eine Bewegungslehre, sondern eine allgemeine *Naturphilosophie* vor, gedacht als Gegenstück zu Descartes' *Principia philosophiae* (1644), die Newton als eine in Materialismus und Atheismus führende Irrlehre verstand. Vergleicht man Descartes' Lehre mit derjenigen Newtons, so besteht Descartes' Irrtum in der Trennung von *res cogitans* und *res extensa*, welche Konzeption jede *Wechselwirkung* von Geist, Seele, freiem Willen, Bewusstsein usw. mit der ausschließlich als ausgedehnte Materie gegebenen Welt ausschließt und diese also dem bloßen Materialismus ausliefert. Dass Newton mit seiner Vermutung bezüglich der materialistisch-atheistischen Konsequenzen cartesisch-leibnizischen Philosophierens Recht hatte, sehen wir heute deutlich.¹⁵

Der umfassende philosophische Anspruch Newtons steckt bereits in seinem ersten Bewegungsgesetz, das besagt, dass jeder materielle Körper

seinen Zustand der Ruhe oder der geradlinig-gleichförmigen Bewegung beibehält, solange nicht dieser durch eine «äußere Kraft» geändert wird. Es bedarf einer *Ursache, die nicht selbst materiell ist und keine Eigenschaft der Materie, sondern etwas der Materie* «Äußeres». Die Materie selbst ist *absolut passiv*.¹⁶ Sie ändert ihren Zustand *ausschließlich* als Wirkung aktiver äußerer Ursachen, die nicht ihrerseits materiell sein können, eben weil die Materie *absolut passiv ist*. Also enthält schon dieses erste Bewegungsgesetz die Botschaft von der Immaterialität aller schöpferischen natürlichen Ursachen, die notwendigerweise *spirituelle* Entitäten eigener Art sein müssen: die aktiven geistigen «Kräfte der Natur». Somit erweist sich jede Erzeugung von «Veränderung» als dualistische *Geist-Materie-Wechselwirkung* – zu Newtons Zeit ein wohlbekanntes Prinzip in neuplatonischen Kreisen wie den «Cambridge Platonists» (z.B. Ralph Cudworth, Henry More und Isaac Barrow, einer der akademischen Lehrer Newtons und sein Vorgänger auf dem *Lucasian chair of mathematics* an der Universität Cambridge). Unübersehbar schließt dieses Wechselwirkungs-Prinzip die Entstehung von «Arten» mit ein. Man erkennt das etwa in den *Principia*, Buch I Abschnitt 1, in Newtons *Scholium* nach *Lemma X*, das die Anwendung der geometrischen Proportionenlehre zur Bestimmung von Quantitäten «diversorum generum» zum Gegenstand hat.¹⁷

Natürlich provoziert dieser Hinweis die Frage, wie denn *genau* – wenn überhaupt – Geist-Materie-Wechselwirkungen eine neue Art von irgend etwas sollen erzeugen können, und wie so etwas mathematisch zu beschreiben wäre. Newton antwortet hierauf im zweiten Bewegungsgesetz, dessen zentrale Botschaft lautet: «Mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressae»¹⁸. Allgemein gefasst heißt das: *Jede beobachtbare Veränderung materieller Dinge ist proportional zu der zugrunde liegenden erzeugenden immateriellen Ursache*. Sei die Veränderung, d.h. der *Effekt* der besagten Wechselwirkung eine winzigste «Mutation» im biologischen Sinn, oder sei es das plötzliche Auftreten einer ganzen völlig neuen *Spezies*, und symbolisiert man diesen Effekt durch Δp , seine erzeugende Ursache, «Kraft» oder «Energie» aber durch ΔE , so resultiert das *Naturgesetz der Schöpfung* in der Form $\Delta E : \Delta p = C$, worin C die erforderliche *Proportionalitätskonstante* symbolisiert.

Offensichtlich haben wir es hier mit dem elementarsten Prinzip einer *dualistischen Naturphilosophie* zu tun, als einer Lehre vom aktiven Geist und der passiven Materie, aus deren Wechselwirkung die Vielfalt und die Veränderungen der empirischen Welt hervorgehen. Mit Newtons Worten im *Scholium generale* von 1713: «Aus einer blinden, der Schöpfung zugrunde liegenden Unausweichlichkeit, die ja immer und überall dieselbe ist, entsteht keine Veränderungsmöglichkeit der Dinge. Die ganze Vielfalt der nach Ort und Zeit geordneten Dinge konnte einzig und allein aus den

Vorstellungen und dem Willen eines wahrhaften Seins, das notwendigerweise existiert, entstehen.»¹⁹

Die Bedeutung all des Bisherigen reicht natürlich über das Historische weit hinaus, als Ergebnis einer Forschungsarbeit mit unabsehbaren Konsequenzen (nicht nur) für die gegenwärtige Evolutionstheorie. Newton entzieht dem Glauben der Evolutionstheoretiker an materielle Mechanismen wie *Mutation* und *Selektion* die Grundlage, indem er zeigt, dass jegliche Entstehung von irgend etwas Neuem und speziell die Entstehung neuer «Arten» einzig und allein als Wirkung immaterieller Ursachen ins Sein kommt. Kardinal Schönborn hatte recht, als er 2006 befand: *Newtons Naturphilosophie lehrt über «Evolution» genau das Gegenteil dessen, was Wissenschaftler heute glauben*. Freilich – auch Newton hatte recht! Den besten Beweis hierfür erbringt die elektrisierende Übereinstimmung der *authentischen* Prinzipien der Bewegungslehre Newtons mit bestätigten elementaren Sätzen der modernen Physik, mit Einsteins Gleichung $E = mc^2$ und mit Heisenbergs Unbestimmtheitsbeziehungen; ich habe das andernorts im Detail nachgewiesen und publiziert.²⁰

3. Newton, die Wahrheit und die Rede von Gott.

Nachdem ich vor zehn Jahren Papst Johannes Paul II. Enzyklika «Fides et Ratio» von 1998 studiert hatte, schrieb ich dazu einen Kommentar für die «Münchener theologische Zeitschrift».²¹ Ich schickte den Artikel mit dem Titel «Newton, die Wahrheit und die Rede von Gott» im Jahr 2000 an Joseph Kardinal Ratzinger, jetzt Papst Benedikt XVI. Er antwortete freundlich, betonte sein Interesse an meinen «erhellenden Reflexionen» über die Beziehung der Philosophie Galileis und Newtons zu der Enzyklika, und äußerte die Hoffnung, meine «bedenkenswerten Ausführungen» würden «von der philosophischen Diskussion gebührend aufgegriffen werden und zu einer Erneuerung der Metaphysik beitragen können»²². Leider aber haben deutsche Theologen und Philosophen hierfür bisher dasselbe Desinteresse gezeigt wie für viele von Ratzingers eigenen Schriften, besonders aber für seine Kritik der Kantischen Vernunft in der berühmten «prophetischen» (Georg Gänswein) Regensburger Vorlesung vom September 2006.²³

In dem genannten Artikel habe ich auf den wenig bekannten Aspekt hingewiesen, dass Galileis und Newtons Werk einen absoluten Neubeginn nicht nur der Wissenschaft, sondern der Philosophie darstellt: eine *theozentrische* Unternehmung mit dem Ziel, die Existenz Gottes «analog» zu beweisen, d.h. *durch Übertragung* aufgrund der Erkenntnis seiner vernünftigen Schöpfung, als eine wissenschaftliche Unternehmung *im Bezugssystem der absoluten Wahrheit*. Newton hatte sich schon als Student den Leitspruch «Amicus Plato, amicus Aristoteles, magis amica Veritas» zu eigen gemacht,

um zu zeigen, dass er mit seinen Studien nicht dieser oder jener philosophischen Schule dienen wollte, sondern als *cooperator veritatis* allein der Wahrheit, d.h. Gott.²⁴

3.1. Das *Scholium generale* zur zweiten *Principia*-Ausgabe von 1713 sollte Newtons Anspruch auf eine wirklich wahre, d.h. *realistische* Darstellung der Bewegungslehre und des Weltgefüges sowie die notwendige und vernünftige Verbindung dieses Gefüges und seiner Grundlagen mit der «ersten Ursache», dem Schöpfer aller Dinge, offen legen. Newtons Herausgeber, Roger Cotes (1682-1716), damals Professor für Astronomie auf dem Plume'schen Lehrstuhl in Oxford, trug dazu ein außerordentlich erhellendes Vorwort bei. Er beginnt mit einer Betonung des anti-scholastischen (anti-nominalistischen) Zuges der Newton'schen Philosophie und ihrer empirischen Methode unter methodologischer Kritik derer «die die Grundlage für ihre Überlegungen aus bloßen Hypothesen nehmen», und fährt fort: «Von diesen wird man auch dann, wenn sie im weiteren genauestens nach mechanischen Gesetzen vorgehen, sagen müssen, dass sie ein Märchen, wohl ein geschmackloses und reizendes, aber eben doch nur ein Märchen zusammenreimen.» Alsdann erklärt Cotes Newtons «zweifache, analytische und synthetische, Methode», mit der dieser «die Kräfte der Natur und die einfacheren Gesetze dieser Kräfte aus gewissen ausgewählten Erscheinungen analytisch» ableitet, um mit diesen Kräften «synthetisch Aussagen über die Beschaffenheit der übrigen Dinge» zu machen. Als Beispiel nimmt Cotes die Gravitationstheorie, die er im Detail erklärt und gegen die ihr widersprechenden «Lehrsätze des *Cartesius*» verteidigt, wobei er zugunsten Newtons bemerkt, dass es «zur wahren Philosophie gehört, die Natur der Dinge aus wirklich vorhandenen Ursachen abzuleiten», was heiße, «diejenigen Gesetze aufzufinden, mit denen der höchste Weltenschöpfer diese schönste Ordnung der Welt sichern wollte, nicht solche, durch die er das hätte tun können, wenn es ihm richtig erschienen wäre.» Gegen Ende seines Vorworts führt Cotes einen letzten Streich gegen die Cartesische Lehre, indem er mutmaßt, deren Anhänger würden «zuletzt sagen, dass eine solche Welt nicht aus dem Willen Gottes, sondern aus einer gewissen Naturnotwendigkeit hervorgegangen sei. Man stürzt zwangsläufig am Ende in den abscheulichen Gedankensumpf einer heidnischen Horde. Diese Leute sind es, die delirieren, durch das Fatum, nicht aber durch die Vorsehung werde die Welt gelenkt, und die Materie habe kraft eigener Notwendigkeit immer und überall existiert, sie sei grenzenlos und ewig... Auf keine andere Weise konnte wahrlich diese Welt entstehen, die durch die schönste Vielfalt der Formen und der Bewegungen geschmückt ist, als aus dem vollkommen freien Willen Gottes, der alles vorhersieht und lenkt. Aus dieser Quelle sind also die so genannten Naturgesetze geflossen, in denen wahrhaftig viele



Zeichen weisester Überlegung, aber keine des unausweichlichen Zwanges sichtbar werden... Jede vernünftige und wahre Philosophie gründet sich auf die Erscheinungen der Dinge: wenn diese uns sogar gegen unseren Willen und gegen unser Widerstreben zu derartigen Grundlagen führen, in denen der unübertreffliche Ratschluss und die väterliche Herrschaft des weisesten und mächtigsten Wesens auf das Deutlichste erkennbar werden, so werden diese Grundlagen nicht schon deshalb verlassen werden dürfen, weil sie vielleicht später einmal gewissen Leuten weniger in den Kram passen... (Diese Leute werden vielleicht) letztlich mit dem Geständnis herausrücken, dass nach ihrer Ansicht die Philosophie auf den Atheismus gegründet werden müsse. Um dieser Leute willen wird man aber die Philosophie nicht umstürzen müssen, weil ja die Weltordnung nicht die Absicht hat, sich zu ändern.»

Nachdem er Newtons Lob verkündet hat, dem es «gelang, die Schlösser zu öffnen» und «uns den Zugang zu den schönsten Geheimnissen der Natur frei» zu machen sowie «das außerordentlich kunstvolle Gefüge des Welt-systems» offen zu legen, schließt Cotes: «So dürfen wir jetzt die Majestät der Natur näher anschauen und in der angenehmsten Betrachtung genießend verweilen. Den Schöpfer und Herrn der Welt aber können wir noch in-brünstiger anbeten und verehren, welches die bei weitem reichste Frucht der Philosophie ist. Blind müsste sein, wer aus der besten und weisesten Einrichtung der Dinge nicht sogleich die unendliche Weisheit und Güte des allmächtigen Schöpfers erkennen würde, und von Sinnen, wer dies nicht bekennen wollte. Newtons außerordentliches Werk wird daher die sicherste Festung gegen die Angriffe der Atheisten sein, denn nirgends wird man wirkungsvoller als aus diesem Köcher Geschosse gegen die gottlose Schar hervorholen.»²⁵

3.2. Die beste Quelle für das Verständnis der philosophischen Grundgedanken Newtons ist sicherlich das *Scholium generale* zur zweiten Ausgabe der *Principia* (London 1713). Newton leitet es mit einem kurzen Abriss seiner Theorie der Bewegungen von Himmelskörpern «gemäß den oben dargelegten Gesetzen» ein. Diese Körper «werden jedenfalls in ihren Bahnen aufgrund der Gesetze der Schwere verharren, aber die regelhafte Lage dieser Bahnen konnten sie beim ersten Mal keineswegs aufgrund der genannten Gesetze erreichen.... Dieses uns sichtbare höchst erlesene Gefüge von Sonne, Planeten und Kometen konnte allein durch den Ratschluss und unter der Herrschaft eines intelligenten und mächtigen, wahrhaft seienden Wesens entstehen. Und wenn die Fixsterne die Mittelpunkte ähnlicher Systeme sein sollten, so wird dies alles, weil es nach einem ähnlichen Plan aufgebaut ist, unter der Herrschaft des Einen stehen... Er lenkt alles, nicht als Weltseele, sondern als der Herr aller Dinge. Und wegen seiner Herrschaft wird der

Herr Gott oft *Pantokrator* genannt. Denn «Gott» ist ein Beziehungsbegriff, und zwar lässt er sich auf «Knecht» beziehen, und Göttlichkeit ist die Herrschaft Gottes nicht über seinen eigenen Leib, wie diejenigen meinen, für die Gott die Weltseele ist, sondern die Herrschaft über seine Knechte. Der höchste Gott ist das ewige, unendliche und absolut vollkommene Sein; aber ein Sein – wie vollkommen auch immer – ist ohne Macht nicht der Herrgott... Und aus seiner wahren Herrschaft folgt, dass der wahre Gott lebendig ist, einsichtsvoll wissend [intelligens] und mächtig; aus den übrigen Vollkommenheiten [folgt], dass er der Höchste oder höchst Vollkommene ist. Er ist ewig und unendlich, allmächtig und allwissend, das heißt, er währt von Ewigkeit zu Ewigkeit und ist da von Unendlichkeit zu Unendlichkeit; er lenkt alles und er erkennt alles, was geschieht oder geschehen kann. Er ist nicht «die Ewigkeit» und «die Unendlichkeit», sondern er selber ist ewig und unendlich; er ist nicht «die Zeit» und «der Raum», sondern er selber währt und ist da. Er währt immer und ist allgegenwärtig; und dadurch, dass er immer und überall ist, bringt er die Zeit und den Raum zum Sein. Da jedes einzelne Teilchen des Raumes *immer* ist, und da jeder einzelne nicht mehr teilbare Augenblick der Zeit *überall* ist, so wird gewiss der Bildner und Herr aller Dinge nicht *niemals* oder *nirgends* sein. Jede mit Sinnen begabte Seele ist zu verschiedenen Zeiten und bei aller Verschiedenheit der Organe ... doch ein und dieselbe unteilbare Person. Teile treten nacheinander auf in der Zeit, nebeneinander existierend im Raum, aber keine Teile treten auf in der Person des Menschen oder in seinem denkfähigen Urgrund; und um vieles weniger in der denkenden Substanz Gottes. Jeder Mensch ... ist ein und derselbe Mensch, solange sein Leben dauert, in allen wie auch in den einzelnen Organen seiner sinnlichen Wahrnehmung. Gott ist ein und derselbe Gott immer und überall. Er ist allgegenwärtig nicht allein kraft seiner *Wirkfähigkeit*, sondern auch durch seine *Substanz*, denn Wirkfähigkeit kann ohne Substanz nicht bestehen. In ihm nur wird die ganze Welt zusammengehalten und in ihm wird sie bewegt... Dass die Existenz des höchsten Gottes eine unausweichliche Tatsache ist, ist allgemein anerkannt, und mit der gleichen Unausweichlichkeit ist er *immer* und *überall*... (Aber) wir erkennen ihn einzig und allein durch seine Wesenseigenschaften und Attribute, und durch den höchst weisen und guten Plan und die Zweckursachen der Welt, und wir bewundern ihn wegen seiner vollkommenen Lösungen; unsere Anbetung und unser Dienst aber gilt seiner Herrschaft. Wir dienen ihm nämlich als seine Knechte; und Gott ohne Herrschaft, Vorsehung und Zweckursachen ist nichts anderes als blindes Schicksal und bloße Natur. Aus einer blinden, der Schöpfung zugrunde liegenden [metaphysica] Unausweichlichkeit, die ja immer und überall dieselbe ist, entsteht keine Veränderungsmöglichkeit der Dinge. Die ganze Vielfalt der nach Ort und Zeit geordneten Dinge konnte einzig und allein aus den Vorstellungen und

dem Willen eines wahrhaften Seins, das notwendigerweise existiert, entstehen... Und soviel über Gott; über ihn auf der Grundlage von Naturerscheinungen Aussagen zu machen, gehört unbedingt zur Naturphilosophie.»²⁶

Es gibt noch einen anderen aufschlussreichen Text zur Naturphilosophie in Newtons *Opticks*, am Ende der *Query 31*, im Anschluss an methodologische Überlegungen. Hier bezeichnet Newton seine richtig als *theozen-trische Wahrheitsuche* verstandene Naturlehre als Quelle einer Verbesserung der menschlichen Gesellschaft bzw. ihrer *Moralphilosophie*. Der Text lautet in Newtons Englisch: «... And if Natural Philosophy in all its parts, by pursuing this method, shall at length be perfected, the bounds of Moral Philosophy will also be enlarged. For so far as we can know by Natural Philosophy what is the First Cause, what power he has over us, and what benefits we receive from him, so far our duty towards him, as well as that towards one another, will appear to us by the light of Nature.»²⁷

ANMERKUNGEN

¹ Siehe Kardinal Schönborns Aufsatz in: STEPHAN OTTO HORN/SIEGFRIED WIEDENHOFER (Hg.), *Schöpfung und Evolution. Eine Tagung mit Papst Benedikt XVI. in Castel Gandolfo*, Augsburg 2007, 79-98.

² Vgl. Kardinal Schönborn, ebd. 82.

³ «Deum summum necessario existere in confesso est». In meiner Übersetzung: «Dass die Existenz des höchsten Gottes eine unausweichliche Tatsache ist, ist allgemein anerkannt»; vgl. ISAAC NEWTON, *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*, hg. von Ed Dellian, Academia Verlag Sankt Augustin 2007, 193.

⁴ NEWTON, *Mathematische Grundlagen*, 194.

⁵ Siehe HORN / WIEDENHOFER (Hg.), *Schöpfung und Evolution*, 83 Fn. 5. Inzwischen ist eine überarbeitete Fassung auf dem Buchmarkt erschienen: ED DELLIAN, *Die Rehabilitierung des Galileo Galilei oder Kritik der Kantischen Vernunft*, Academia Verlag Sankt Augustin 2007.

⁶ Im *Scholium generale* schreibt Newton: «Et haec de Deo, de quo utique ex Phaenomenis disserere ad Philosophiam Naturalem pertinet.»

⁷ COLIN MACLAURIN, *An Account of Sir Isaac Newton's Philosophical Discoveries*, London 1748, 55.

⁸ *Lemma X* im ganzen Wortlaut: «Die Wege, welche ein Körper unter dem Zwang einer beliebigen begrenzten Kraft beschreibt, sei diese bestimmt und unveränderlich oder nehme sie beständig zu oder beständig ab, verhalten sich lediglich am unmittelbaren Anfang der Bewegung wie die Quadrate der Zeiten» (NEWTON, *Mathematische Grundlagen*, 84).

⁹ Newton schreibt zur Erläuterung seines zweiten Bewegungsgesetzes: «Si vis aliqua motum quemvis generet, dupla duplum, tripla triplum generabit, sive simul et semel, sive gradatim et successive impressa fuerit.»

¹⁰ Newton eröffnet das «Dritte Buch» der *Principia* mit drei Leitsätzen des Philosophierens (*regulae philosophandi*). Er schreibt dort in der Erläuterung zu Leitsatz III: «Certe contra experimentorum tenorem somnia temere confingenda non sunt, nec a Naturae analogia recedendum est, cum ea simplex esse solet et sibi semper consona.»

¹¹ PAOLO CASINI, *Newton's Principia and the Philosophers of the Enlightenment*, in: *Newton's Principia and its Legacy*, hg. von D.G. King-Hele und A.R. Hall, London (The Royal Society) 1988, 48.

¹² In Newtons Vorwort von 1686 heißt es dazu: «Omnis enim Philosophiae difficultas in eo versari videtur, ut a phaenomenis motuum investigemus vires Naturae, deinde ab his viribus demonstremus phaenomena reliqua.»

¹³ ISAAC NEWTON, *Mathematische Grundlagen*, 72.

¹⁴ Auch Galilei beschreibt in den *Discorsi* von 1638 die Geschwindigkeitszunahme beim freien Fall als schrittweises Anwachsen erzeugter *diskreter Geschwindigkeitseinheiten* oder *–teile* an die bereits entstandene Summe solcher Teile. Im Gegensatz dazu lehrt die klass. Mechanik (nicht mit Galilei und Newton, sondern mit Descartes und Leibniz) eine *kontinuierliche* Zunahme der Geschwindigkeit. Die authentische galilei-newtonische Lehre erweist sich als *Quantentheorie der Bewegung*, mit weitreichenden Konsequenzen nicht nur für die Wissenschaftsgeschichte, sondern auch für das Verständnis der modernen Physik. Siehe dazu ED DELLIAN, *Die Rehabilitierung des Galileo Galilei oder Kritik der Kantischen Vernunft* (s. Anm 5), und meine Einführung zu ISAAC NEWTON, *Mathematische Grundlagen ...* (s. Anm 3).

¹⁵ Die Feststellung, dass es keine *kontinuierlich* beschleunigende Kraft gibt, widerspricht natürlich der klassischen Mechanik absolut. Immerhin gibt es ja die Gravitation. Liest man aber Newton sorgfältig, so zeigt sich, dass diese kontinuierliche und folglich unendliche (!) Gravitationskraft nicht die *unmittelbare* Ursache der Gravitationsbewegung ist. Newton beschreibt sie vielmehr als eine Art «Quelle» *endlicher Kräfte*, oder *Quantitäten*, oder *Quanten der Kraft*, nämlich der endlichen «vires impressae», welche ihrerseits schrittweise proportionale *endliche* (!) Bewegungsquanten hervorbringen. Vgl. Isaac Newton, Erläuterung zu Definition 4 (S. 54).

¹⁶ Die absolute Passivität der Materie und die zugehörige Einsicht, dass materielle Körper ihren Bewegungszustand ausschließlich unter der Einwirkung *immaterieller äußerer «Kräfte»* ändern, war allen neuplatonisch denkenden Renaissancegelehrten bekannt (Galilei, Torricelli, Boyle usw.). Auch Newton äußert sich sehr deutlich in diesem Sinn, z.B. in der «Query 31» zu den *Opticks* (London 1704, 1717).

¹⁷ Siehe Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen*, 84f.

¹⁸ Siehe Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen*, 65: «Die Bewegungsänderung ist der eingedrückten Bewegungskraft proportional ...».

¹⁹ Siehe Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen*, 194.

²⁰ Siehe meine veröffentlichten Arbeiten wie folgt: 1) Die Newtonische Konstante, *Philos. Nat.* 22 Nr. 3 (1985) S. 400; *Experimental Philosophy Reappraised*, *Spec.Sci.Techn.* vol. 9 Nr. 2 (1986) S. 135; 3) Inertia, the Innate Force of Matter, a Legacy from Newton to Modern Physics, in: P.B. Scheurer and G. Debrock (eds.), *Newton's Scientific and Philosophical Legacy*, *Arch.Int.Hist.Idees* Nr. 23 (1988), Dordrecht (Kluwer) S. 227; 4) On Cause and Effect in Quantum Physics, *Spec.Sci.Techn.* 12 Nr. 1 (1989) S. 45; 5) Newton, die Trägheitskraft und die absolute Bewegung, *Philos. Nat.* 26 Nr. 2 (1989) S. 34; 6) Does Quantum Mechanics Imply the Concept of Impetus? *Physics Essays* 3 Nr. 4 (1990) S. 365; 7) Neues über die Erkenntnistheorie Isaac Newtons, *Zeitschr. f. philos. Forschung* 1992 Nr. 1 S. 89; 8) Newton, die Wahrheit und die Rede von Gott, zur Enzyklika «Fides et Ratio» Papst Johannes Paul II., *Münchener theolog. Zeitschr.* 51 (2000) Nr. 2 S. 171; 9) Newton on Mass and Force, *Physics Essays* 16 (2003) Nr. 2. Weitere Arbeiten auf meiner web-site www.neutonus-reformatus.de

²¹ Siehe Anmerkung 20 Nr. 8.

²² Joseph Kardinal Ratzinger, private Mitteilung an den Autor, 25. Oktober 2000.

²³ Vgl. CHRISTOPH DOHMEN (Hg.), *Die «Regensburger Vorlesung» Papst Benedikts XVI. im Dialog der Wissenschaften*, Regensburg 2007. Auf S. 112 stellt GEREON PILLER fest, Papst Benedikt XVI. scheine «offenbar gerade auf Intellektuellebene europaweit allein auf weiter Flur zu kämpfen».

²⁴ Zum Leitspruch «Amicus Plato ...» siehe RICHARD S. WESTFALL, *Never at Rest. A Biography of Isaac Newton*, Cambridge 1980, 89.

²⁵ Siehe Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen*, 35–50.

²⁶ Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen*, 194.

²⁷ SAMUEL HORSLEY (Hg.), *Isaac Newton. Opera quae exstant omnia*, London 1779–1785, Bd. 4, 264.



HERBERT MEIER · ZÜRICH

«DAS ERHOFFTE WILL SEINE ZEIT»

Gedicht und Nachsatz

Mitten im Sommerweizen

Mitten im Sommerweizen,
unter schattenden Ölbäumen
kam er,
eine Erscheinung aus der Stille,
schattenlos aufrecht
der Grieche Irenäus,

mich wiederzuerinnern
an seine frühe Erkenntnis,
die er aus einer Abschrift
über den Gott gewann,
der für eine kleine Weile
herabgekommen war, offenbar,
wie sie damals noch glaubten;
auch Irenäus.

Er, der nach wenigen Worten,
im Sonnenspiel der Bäume
verschwand und mich liess
mit der brennenden Einsicht
ins Unwahrscheinliche.

Nach langen Wanderungen
an den sanften Hängen der Rhone
blühend weiss ein Aprikosenbaum;
aus den kommenden Früchten
las er das Gesetz
von der reifenden Geduld
aller Dinge.

Das Erhoffte will seine Zeit.

Er sah, wie am Ende
 in fahlen Gläsern
 flimmernd und bunt
 ein esoterischer Schein
 zerbricht und ausfließt
 in namenlose Städte,
 wo man Jenseitreisen bucht
 und längst alles Aufgeklärte
 ins wachsende Dunkel absank;
 und andere Propheten und Madonnen
 laut verzückt hallelujah singen,
 während das Wort selbst
 seine Sonne verliert.

Wieder aufleuchten wird Es
 im frühen Lichtschein
 jenes jungen Baums, unweit von Lyon,
 wo ich es sah
 auf einer Fahrt mit den Kindern
 frühlinghaft das WORT,
 das menschlich wurde.

NACHSATZ

Wo die Prosa im allgemeinen Verhältnisse benennt und kommentiert, haben Gedichte das Vorrecht, von Anspielungen und enigmatischen Bildern zu leben. Wenn ich hier nun versuche, diesem Gedicht einen Nachsatz anzufügen, dann keineswegs in der Absicht, es zu erklären. Vielmehr möchte ich den Bereich einzelner Verse mit allusiven Gedanken umschreiben.

«...schattenlos aufrecht / der Grieche Irenäus,» endet die erste Strophe des Gedichts. In der letzten Strophe enträtselt der kurze Hinweis «unweit von Lyon», um wen es sich handelt, um Irenäus von Lyon. Eine Figur, aus dem zweiten Jahrhundert nach Christus, in Kleinasien geboren, und wie man

weiß, seit 177 n. Chr. Bischof von Lyon. Er soll als Kind noch dem greisen Polykarp, einem Schüler des Evangelisten Johannes, begegnet sein. Um 180 n. Chr. schreibt er unter dem Titel *Adversus Haereses* fünf Bücher zur Entlarvung und Widerlegung der sogenannten Gnosis.

Das Wort Gnosis bedeutet bei Paulus noch «Erkenntnis». Im Brief an die Kolosser schreibt er von der «Erkenntnis Gottes», an die Epheser von der «Erkenntnis des Sohnes Gottes.» Dann wird «Gnosis» zum Sammelwort für spätantike Geheimlehren; gegen diese richten sich die Schriften des Irenäus. Heute versteht man unter Gnosis oder Gnostizismen ganz allgemein esoterische Strömungen. Das Gedicht «Mitten im Sommerweizen» spielt im ersten Teil im Sinne des Irenäus auf die christushafte Erkenntnis, in der vierten Strophe auf esoterische Phänomene von heute an.

Die Figur des Irenäus und seine Begegnung mit einem lyrischen Ich, das sich durch ihn wiedererinnert, bilden den Gehalt des Gedichts. Es zählt zu einer neuen Reihe von größeren Gedichten, die ich mit «Oden»¹ (im Sinne einer frei rhythmischen Versform) bezeichnet habe. Die lyrische Atmosphäre, in der die Wiedererinnerung an Irenäus geschieht, möchte ich nicht näher beschreiben. Aus ihr kann der Leser den Gehalt der einzelnen Ereignisse, die das Gedicht hervorruft, wahrnehmen und auf seine subjektive Weise sehen und verstehen.

In der dritten Strophe ist die Rede «*von der reifenden Geduld aller Dinge*». Das spielt auf die Anthologie mit Texten aus den fünf Büchern *Adversus Haereses* des Irenäus von Lyon an, die Hans Urs von Balthasar unter dem Titel *Geduld des Reifens*² übertragen und herausgegeben hat. Das kleine Buch war für mich eine der ersten theologischen Lektüren. Im Vorwort schildert Balthasar den mythologischen Jahrmarkt der Gnostizismen aus dem zweiten Jahrhundert, was sich *mutatis mutandis* unschwer auf heutige Zeitverhältnisse übertragen ließe. Zu den Göttermythen von damals treten heute unter anderem wissenschaftliche Lehren, die oft fraglos das Denken beherrschen. Damals gab es den widergöttlichen «Demiurg», der gegen den Willen des Urvaters die irdische Welt, das Schicksal und eine eigene Gerechtigkeit schuf. Er wird aber von einem Abgesandten des Urvaters überlistet, der auf der Erde erscheint und dort wenige Auserwählte in die höchsten Mysterien einweihet und sie erlöst. Nach einer andern Mythe verirrt sich die Gottestochter «Sophia» aus der göttlichen Fülle auf die Erde. Über ihren Abstieg vergießt sie Tränen und aus ihren Tränen bildet sich die Materie. Zuletzt wird sie von dem Christus erlöst und mit ihr andere höhere Geisteseele. Markion von Sinope (85–160 n. Chr.) identifiziert in seiner Lehre den Demiurgen mit dem Jahwe der hebräischen Bibel und den Erlösergott mit Christus. Die mythologische Imagination kennt keine Grenzen, damals nicht, heute nicht. Irenäus setzt ihr die Klarheit seines Wissens um

einen Gott entgegen, dessen Wort erschienen ist. Er klärt das alles auf im Licht des einen Geheimnisses: Gott-Mensch.

Da stehen denn bei ihm Sätze wie: «Sohn des Menschen ward Er, dass er den Menschen eingewöhne, Gott zu empfangen, und dass Er Gott eingewöhne, im Menschen zu wohnen.» Oder: «Und wäre der Mensch nicht mit Gott vereint worden, so hätte er der Unvergänglichkeit nicht teilhaft werden können. So bedurfte es des Mittlers Gottes und der Menschen, der durch Seine eigene Verwandtschaft mit beiden sie zu Freundschaft und gleicher Gesinnung zurückführe, und der die Menschen Gott vorstellte, Gott aber den Menschen erkennbar machte.»

«...mit der brennenden Einsicht / ins Unwahrscheinliche»

Die Wiedererinnerung an Irenäus und seine «Erkenntnis» mündet für das lyrische Ich in die Erfahrung der Inkarnation eines Gottes, die es als «das Unwahrscheinliche» erlebt. Die Entfremdung, die mittlerweile zwischen jenem ursprünglichen Glauben und uns eingetreten ist, rückt jene «frühe Erkenntnis» ins Imperfekt («wie sie damals noch glaubten»). Das Ich des Gedichts aber wird durch Irenäus, der ihm zwischen Ölbäumen im Sommerweizen erscheint, «nach wenigen Worten» zur «Einsicht / ins Unwahrscheinliche» gebracht. Es empfindet buchstäblich ein *feu sacré*. Die «Erkenntnis» dessen, was es gesehen hat, brennt wie Feuer in ihm.

Über das spirituale Gedicht

An dieser Stelle möchte ich versuchen, etwas über das spirituale Gedicht zu sagen. Es ist zweifellos ein Wagnis in der heutigen Zeit. Wenn man aber wie der Gedichteschreiber in meinem Gespräch *An einem Sommerabend*³ findet, «es handle sich beim Gedichtelesen eher um Meditation» und Gedichte seien «Gegenstände zeitgemäßer Meditation», bekommt solche Lyrik ihren Sinn, ganz gleich wie der literarische Zeitgeist gerade weht. Gedichte werden von Erfahrungen, Imaginationen und Ideen des Gedichteschreiber fermentiert, ihre Sprache aber löst alle Subjektivitäten auf. Sie macht das Gedicht «heautonom», und dort umso mehr, wo es aus Bereichen des Glaubens spricht an das inkarnierte Wort eines Gottes, der Sprache hat und sich offenbart. Es wird nicht Dogmen und Evangelien nachverkünden wie Homilien, Apologien und theologische Traktate. Der Glaube wirkt allenfalls als Ferment im Sinne des Gleichnisses vom Sauerteig (Mt 13,33). Man könnte auch sagen, er wirke enzymatisch. Enzyme sind bekanntlich intrazelluläre und hochmolekulare Stoffe, die den Stoffwechsel in uns katalytisch steuern. Sie versorgen unsere Zellen und entfernen toxische Stoffe. Sie bringen Prozesse im Gang, die zum Gewinn der Energien führen, die unser Organismus



braucht. Diese Beschreibung ließe sich selbst wie ein Gleichnis lesen. Nach dem Physiker Hans-Peter Dürr spricht auch die Wissenschaft nur in Gleichnissen.⁴

Elemente des Glaubens im Gedicht wären demnach intrazellulär, d.h. innerhalb der Worte und einzelner Verse katalytisch wirksam; sie würden die wechselnden Bedeutungen innerhalb des Gedichts lenken und im Leser Prozesse auslösen, die seinen Geist aufrichten; die toxischen Gedanken entfernen und Kräfte der Hoffnung erwecken.

Das Irenäus-Gedicht spricht von der Hoffnung. Aus den Blüten und Früchten des Aprikosenbaums «an den sanften Hängen der Rhone» liest Irenäus «das Gesetz von der reifenden Geduld aller Dinge.» Dieser Beobachtung entspringt dann eine Einsicht wie «Das Erhoffte will seine Zeit.»

«...und bunt/ein esoterischer Schein zerbricht...»

In der vierten Strophe scheinen die «gnostischen» und esoterischen Bewegungen von damals und heute auf. Irenäus erlebt ihr Zerbrechen und ausfließen «in namenlose Städte», wobei man das Wort «namenlos» in seiner Doppelbedeutung lesen kann: es meint unbekanntes wie zahllos viele Städte. «Les Lumières» hieß einmal das Zeitalter der Aufklärung. Doch was einmal aufgeklärt war, wird heute esoterisch verdunkelt. Auf dem religiösen Supermarkt der Gegenwart wird allerlei angeboten, das Meiste uralt wie Reinkarnationen, Jenseitsreisen, Ekstasen und Sternenlesen, sodann buddhistische, hinduistische und christliche Derivate. Neu sind gewisse Idolaterien, etwa der Mode- und Life style-Göttinnen, Pseudoliturgien in Massenkonzerten, ein offener Sexismus rundum, eine mediokratische Einflussnahme über alles Meinen und Denken. Ein globales Chaos, in dem Alles und Jedes gilt und die entsprechenden Toleranzen fordert. Das alles hat, wenn man so will, einen «gnostischen» Touch.

Die letzten zwei Verse der gleichen Strophe: «...während das Wort selbst / seine Sonne verliert.» sprechen zweierlei an. Zum einen die Sprache ganz allgemein. Sie verliert in dieser Zeit und ihrem Massengerede nach und nach ihre erhellenden Möglichkeiten. Die monochrome Rede der öffentlichen wie der virtuellen Kommunikation hat es in sich, die Verhältnisse zu verunklären. Zum andern verliert «das Wort selbst», der Logos, im globalen Einerlei seine Strahlkraft, und er könnte doch, so die Hoffnung von wenigen, diese Welt erhellen und zugleich überwinden.

«Wieder aufleuchten wird Es...»

In der letzten Strophe bekennt nun das lyrische Ich angesichts «jenes jungen Baumes, unweit von Lyon», an dem Irenäus vorübergegangen war, die

Gewissheit, dass es vom «Unwahrscheinlichen» getroffen worden ist. Dieses Unwahrscheinliche ist die Menschwerdung jenes Gottes, von dem Irenäus, wie es am Anfang heißt, «seine frühe Erkenntnis» gewonnen hat, und zwar «aus einer Abschrift» des Evangeliums.

Das Gedicht verbindet Ungleichzeitiges miteinander zu *einer* Gestalt. Das lyrische Ich berichtet zunächst von einer imaginären Begegnung und von der Wiedererinnerung an ein Erscheinen Gottes im Menschen «für eine kleine Weile». Es selbst begegnet Irenäus, noch ohne zu glauben, was «sie damals (unmittelbar nach Christus) noch glaubten». Dann aber, nach dem Vorübergang des Lehrers und den wenigen Worten, die er über jenes Unwahrscheinliche sagt, wird dem Ich das Ungegläubte zur «brennenden Einsicht». Begegnung, Wiedererinnerung und Einsicht sind innere meta-noetische Ereignisse. Danach wird von «Wanderungen» des Irenäus erzählt. Er kommt zu einem blühenden Aprikosenbaum, den das lyrische Ich zu einer spätern Zeit zu Gesicht bekommt. In Gegenwart seiner Kinder erlebt es das wiedergefundene WORT «frühlingshaft» und neu. Der junge Galiläer, der ferne Christus, möchte, wer weiß, in jener Naivität, wie Irenäus ihn sah, wieder entdeckt werden. Das kann auch die hoffende Aussage eines Gedichtes sein.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. HERBERT MEIER, *Gesammelte Gedichte*. Mit einem Essay von Alois M. Haas, Freiburg i. Br. 2003.

² IRENÄUS, *Geduld des Reifens*. Auswahl und Übertragung Hans Urs von Balthasar (Sammlung Klosterberg. Europäische Reihe), Basel 1943. Wieder aufgelegt: Irenäus, *Gott in Fleisch und Blut. Ein Durchblick in Texten*. Ausgew. u. übertr. von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 3. erw. Aufl. 1981.

³ In: H. MEIER, *Gesammelte Gedichte* (s. Anm. 1).

⁴ HANS-PETER DÜRR, *Auch die Wissenschaft spricht nur in Gleichnissen. Über die neue Beziehung zwischen Religion und Naturwissenschaften*, Freiburg i. Br. 2008.

EDITORIAL

Advocatum eum habemus, et iudicem timeamus?

Imo quia advocatum praemisimus securi, iudicem venturum speremus.

Wir haben ihn als Anwalt, und sollen ihn als Richter fürchten?

*Gerade weil wir ihn als Anwalt ohne Sorge vorangeschickt haben,
wollen wir auf ihn als kommenden Richter hoffen.*

AUGUSTINUS, *Sermo* CCXIII

Jesus Christus, Richter und Retter lautet das Thema dieses Heftes. Es will eine verbreitete Gerichtsvergessenheit aufstöbern und – gegenläufig zu apokalyptischen Drohszenarien – die Heilsbedeutung des Gerichts in Erinnerung rufen. Das Gericht ist ein Thema der Hoffnung, nicht der Angst und der Einschüchterung. Mit der Aufrichtung der Wahrheit wird es die Lüge beenden und das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens bringen. Wäre das Gericht über die Geschichte eine bloße Wunschprojektion, ja könnte es als Ressentiment der Schwachen gegenüber den Starken entlarvt werden, dann bliebe das Netz von Halbwahrheiten und Lügen, das die menschliche Geschichte überzieht, unaufgedeckt, dann stünde am Ende die erschreckende Apathie eines Gottes, dem es nichts ausmacht, die Täter für immer über ihre Opfer triumphieren zu lassen. Eine Geschichte ohne Gericht und rettendes Finale aber wäre trostlos. Dieser Trostlosigkeit setzt der Glaube die Hoffnung entgegen, dass sich Gott der Geschichte noch einmal zuwenden wird. Gerade mit diesem Akt der richtenden und rettenden Zuwendung wird eine göttliche Würdigung der Geschichte verbunden sein, die diese verwandeln und vollenden wird.

Aber kann man das sagen? Wird hier nicht viel zu unvorsichtig und vollmundig über eschatologische Vorgänge gesprochen? Wäre es nicht klüger zu schweigen, weil man unter den Bedingungen von Raum und Zeit nicht angemessen über Ereignisse der Vollendung sprechen kann? Von Rudolf Bultmann stammt die Warnung, man solle inhaltliche Objektivationen in der Eschatologie vermeiden: «[...] die christliche Hoffnung weiß, dass sie hofft; sie weiß aber nicht, was sie hofft» (*Freies Gespräch*, in: G. BORNKAMM/R. BULTMANN/F. K. SCHUMANN, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart 1954, 58). In der Tat verbietet der eschatologische Vorbehalt, die Welt der Vollendung in allzu irdischen Farben auszumalen. Aber eine Hoffnung, die nicht weiß, worauf sie sich richtet, die sich jeder inhaltlichen Bestimmung enthält, um den Standards eines vermeintlich aufgeklärten Bewusstseins zu entsprechen, würde sich letztlich selbst entleeren und dadurch nichtssagend. Christliche Hoffnung aber ist nicht vage und unbestimmt, weil sie sich aus einer ganz bestimmten Erinnerung speist, die sich auf die Person und Geschichte Jesu Christi rückbezieht.

Die Erinnerung an sein Leben und Sterben, seine Auferstehung und Himmelfahrt, die sich in jeder eucharistischen Liturgie neu verdichtet, ermöglicht es, bei aller Vorläufigkeit inhaltliche Aussagen über das Kommende zu machen. Daher ist das Gericht kein vager Fluchtpunkt der Geschichte, kein anonymes Verhängnis, sondern ein Ereignis, das durch die Person Jesu Christi bestimmt sein wird. Er ist der *Maßstab* des Gerichts: an der Gottes- und Nächstenliebe, die er gelehrt und gelebt hat, werden alle gemessen werden. Er ist das *Subjekt* des Gerichts, denn die richterliche Kompetenz Gottes ist ihm übertragen worden, wie es der Glaubensartikel vom Sitzen zur Rechten des Vaters zum Ausdruck bringt. Der Richter, der kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten, ist zugleich der Retter, der gekommen ist, den Verlorenen bis ins Äußerste nachzugehen. Sein Gericht wird die Gerechtigkeit aufrichten und doch zugleich ein Gericht der Gnade sein, denn die Proexistenz, die im Leben und Sterben des Menschewordenen deutlich geworden ist, wird auch das Verhalten des kommenden Richters bestimmen. «Das Gericht Gottes ist Hoffnung, sowohl weil es Gerechtigkeit wiewohl weil es Gnade ist. Wäre es bloße Gnade, die alles Irdische vergleichgültigt, würde uns Gott die Frage nach der Gerechtigkeit schuldig bleiben – die für uns entscheidende Frage an die Geschichte und an Gott selbst. Wäre es bloße Gerechtigkeit, würde es für uns alle am Ende nur Furcht sein können. Die Menschwerdung Gottes in Christus hat beides – Gericht und Gnade – so ineinandergefügt, dass Gerechtigkeit hergestellt wird [...]. Dennoch lässt die Gnade uns alle hoffen und zuversichtlich auf den Richter zugehen, den wir als unseren «Advokaten», *parakletos*, kennen (vgl. 1 Joh 2,1)» (*Spe salvi*, Art. 47).

Nun stellt sich der christologischen Zentrierung des Gerichtsmotivs aber ein Einwand in den Weg. Geht man nämlich die neutestamentlichen Gerichtsaussagen durch, stellt man fest, dass unterschiedliche Subjekte des Gerichts genannt werden. Zunächst wird *Gott* die Gerichtshoheit zugesprochen. So heißt es bei Paulus: «Dies ist ein Anzeichen des gerechten Gerichtes Gottes; ihr sollt ja des Reiches Gottes teilhaftig werden, für das ihr leidet. Denn es entspricht der Gerechtigkeit Gottes, denen mit Bedrängnis zu vergelten, die euch bedrängen, euch aber, den Bedrängten, zusammen mit uns Ruhe zu schenken, wenn Jesus, der Herr, sich vom Himmel her offenbart» (2 Thess 1,5-7; vgl. 1 Kor 5,13; Röm 2,3-11). In anderen Aussagen wird dann von *Jesus Christus* als dem Richter und Herrn gesprochen. Wiederum ist es Paulus, der bekennt: «Es ist der Herr, der mich zur Rechenschaft zieht.» Er setzt die Mahnung hinzu: «Richtet also nicht vor der Zeit, wartet bis der Herr kommt, der das im Dunkel Verborgene ans Licht ziehen wird und die Absichten der Herzen aufdecken wird» (1 Kor 4,4f.; vgl. Mt 25,31-46; 7,22f.; 13,36-43). Schließlich wird auch denen, die auf der Seite Christi stehen, eine Funktion im eschatologischen

Gerichtsgeschehen zugesprochen. So heißt es von den *Zwölf*, dass sie bei der «Wiederherstellung» auf zwölf Thronen sitzen und die zwölf Stämme Israels richten werden. Auch von den Heiligen ist als Mitrichtern die Rede (vgl. 1 Kor 6,2f) – ein Motiv, das auf die ekklesiologische Verbundenheit zwischen dem Haupt und den Gliedern verweist. Lässt sich angesichts dieses vielschichtigen Befundes an der *christologischen* Konzentration der Gerichtsaussagen festhalten? Wenn Gott selbst sich in der Person Jesu Christi den Menschen zugewandt hat, wenn er in ihm die Wahrheit des Lebens aufgerichtet hat, dann ist es kein Widerspruch zu sagen, dass Gott in und durch Jesus Christus das Gericht vollstrecken wird, und dass alle, die sich die Wahrheit Christi zu eigen gemacht haben und seinen Namen anrufen, an diesem Gerichtsgeschehen mitbeteiligt sein werden.

Allerdings begegnet heute nicht selten eine eigentümliche Verschiebung, wenn nicht gar Verkehrung des Gerichtsmotivs. Vielen Zeitgenossen ist die Frage nach einem gnädigen Gott fremd geworden, sie fühlen sich trotz der moralischen Hypothek, die ihre Biographie mehr oder weniger belasten mag, nicht wirklich rechtfertigungsbedürftig vor einem kommenden Richter und sind daher auch kaum motiviert, sich einem Retter und Erlöser zuzuwenden. Vielmehr bedrängt sie die Frage: Wie kann ein guter und allmächtiger Gott sich selbst angesichts der leiddurchkreuzten Geschichte und des himmelschreienden Unrechts rechtfertigen? Der Gedanke einer Rechtfertigungsbedürftigkeit Gottes mag für fromme Ohren anstößig sein, aber die klagenden Rückfragen werden im Gericht eine Antwort finden müssen, wenn das göttliche Gericht nicht unter dem Niveau der menschlichen Freiheitsgeschichte bleiben will. Gott wird, das ist zu hoffen, den Menschen ihre Rückfragen und Klagen nicht als Blasphemie anrechnen. Seine eschatologische «Selbstrechtfertigung» wird vielmehr die bis ins Äußerste gehende Liebe offenbar machen, die in der Gestalt Jesu Christi ein menschliches Antlitz gefunden hat. Wer in dieses Antlitz schaut, wird sehen, dass der Richter selbst ein Opfer der Henker gewesen ist, dass er sich die *conditio humana* rückhaltlos zu eigen gemacht hat. Er ist in seinem Leiden und Sterben nicht nur den Opfern, sondern auch den von «Gott weg Verlorenen» (H.U. von Balthasar) rettend nahegekommen. Nicht auszuschließen, dass in den Wundmalen des auferweckten Gekreuzigten die Antwort Gottes auf die klagenden Rückfragen der Menschen beschlossen liegt. Damit ist zugleich die erlösende Umprägung des Gerichtsmotivs angedeutet, die im Johannes-Evangelium ausgesagt wird: «Ich bin nicht gekommen um die Welt zu richten, sondern um sie zu retten» (12,47). «Wer mich verachtet und meine Worte nicht annimmt, hat seinen Richter, das Wort, das ich gesprochen habe, wird ihn richten am Jüngsten Tage.» Mit diesen Aussagen ist der Abschied von einem Gottesbild vollzogen, das dem göttlichen Richter verdammende Urteile zuschreibt. Nicht Christus ist es, der den Menschen

richten wird, sondern der Mensch, der sich dem Wort Jesu Christi verweigert und sein Angebot der Vergebung ausschlägt, richtet sich selbst. Das Gericht wird die Wahrheit einer jeden Lebensgeschichte aufrichten. Die Wahrheit aber, die das Verborgene aufdecken und das Vergessene in Erinnerung rufen wird, ist wiederum die Person des auferweckten Gekreuzigten gebunden. «Gott ist Richter, sofern er die Wahrheit ist. Gott aber ist die Wahrheit für den Menschen *als Mensch Gewordener*, in dem er selbst Maßbild des Menschen ist. So ist Gott Wahrheitsmaßstab für den Menschen *in und durch Christus*. Darin liegt die erlösende Umprägung des Gerichtsgedankens [...]. Die Wahrheit, die den Menschen richtet, ist selbst aufgebrochen, ihn zu retten» (J. Ratzinger, *Eschatologie*, Regensburg 2007, 165).

Das vorliegende Heft versucht einige der angedeuteten Aspekte des Gerichts weiter zu vertiefen. *Thomas Söding* geht dem Motiv des Zornes Gottes in der Eschatologie des Apostels Paulus nach und stellt heraus, dass nur durch das Gericht hindurch die Rettung ins Werk gesetzt wird. In der Theologie der Kirchenväter wird die Gerichtstheologie – grob gesprochen – in zwei Linien weiter entfaltet. Die eine, eher im Osten beheimatete Tradition deutet Gericht und Strafe als pädagogische Maßnahme Gottes und hält dafür, dass durch Läuterung und Besserung hindurch am Ende alle sündigen Menschen zum Heil geführt werden. Diese therapeutische, zur Allversöhnung neigende Theologie problematisiert den Gedanken der ewigen Verdammnis und stützt sich auf die biblischen Aussagen zum universalen Heilswillen Gottes. Die andere Richtung, die vor allem durch die lateinische Theologie des Westens vertreten wird, betont demgegenüber den doppelten Ausgang des Gerichts und erinnert an die Stellen der Schrift, welche den himmlischen Lohn für die Guten mit der ewigen Strafe für die Bösen kontrastieren. *Michael Figura* geht in seinem Beitrag exemplarisch auf die Gerichtstheologie des Cyrill von Jerusalem ein. In seinen Katechesen zum Glaubensbekenntnis erläutert der Bischof den Taufbewerbern die Bedeutung der Parusie und des Gerichts Jesu Christi. Neben der Unterscheidung zwischen dem ersten Kommen in Niedrigkeit und dem zweiten Kommen in Herrlichkeit geht Cyrill auf die Vorzeichen der Parusie ein und mahnt die Katechumenen, den Ernst des Gerichts für die eigene Lebensführung zu bedenken.

Der Ernst der Gerichtssituation ist auch in der Theologie des Mittelalters herausgestellt worden. Besonders eindringlich wird er poetisch inszeniert im *Dies irae*, das im kulturellen Gedächtnis des Abendlandes wie kaum ein anderes Zeugnis über Tod und Gericht präsent sein dürfte. Der Gebrauch der Sequenz im gregorianischen Choral der Totenmesse, aber auch die zahlreichen Vertonungen durch Komponisten wie Haydn, Mozart, Cherubini, Berlioz, Verdi, Fauré etc. haben zur Verbreitung des *Dies irae* beigetragen. Unzählige Dichter und Übersetzer (darunter Gryphius und

A.W. Schlegel) haben sich an Übertragungen versucht; durch Goethes Faust ist das *Dies irae* geradezu in den bildungsbürgerlichen Kanon eingegangen. Gleichwohl wurde die Sequenz im Zuge der Liturgiereform mit dem Argument aus dem Missale entfernt, die Angst vor dem schrecklichen Gericht Gottes verdunkle die österliche Auferstehungshoffnung. Der Text sei zu stark von mittelalterlicher Gerichtsangst geprägt. *Alois Maria Haas* zeigt demgegenüber, dass die mittelalterliche Sequenz bei aller apokalyptischen Szenerie die Hoffnung auf Erlösung deutlich zum Ausdruck bringt. Die dramatische Zwiesprache des Beters mit Jesus Christus, dem gnädigen Richter, zeigt dies.

Nach einer Phase der übersteigerten Drohpastoral, die in James Joyce Roman *The Portrait of the Artist as a young Man* ein beeindruckendes literarisches Denkmal gefunden hat, scheinen die letzten Jahre eher von einer gewissen Gerichtsvergessenheit geprägt gewesen zu sein. Trotz bedeutender Neuansätze im Bereich der Eschatologie ist das Gericht in der Verkündigung und Katechese ein eher vernachlässigtes Sujet. *Jan-Heiner Tück* versucht vor diesem Hintergrund die unverzichtbare Bedeutung des Gerichts zu erschließen und deutet das Gericht als Prozess, vor Gott mit sich und den anderen in die Wahrheit zu kommen. In einer christologischen Lesart des Gerichts steht die persönliche Begegnung mit Jesus Christus, dem aufgeweckten Gekreuzigten, im Zentrum. Er ist der Richter, der die eschatologische Wahrheit der Geschichte aufrichten wird; er ist zugleich der Retter, der in seinem Leben und Sterben alles gegeben hat, um den Leidenden nahe zu sein und die Sünder von der Last ihrer Sünde zu befreien. Das allein begründet die Hoffnung, dass das Gericht, das die Wahrheit aufrichtet und Gerechtigkeit wiederherstellt, zugleich ein Ereignis der Gnade ist, dass die Täter nicht auf die Summe ihrer Untaten reduziert.

Auch in der Literatur der Gegenwart ist das Gerichtsmotiv präsent. Besondere Resonanz hat in den letzten Jahren Bernhard Schlinks Erzählung *Der Vorleser* (1995) gefunden, in der es um die fiktionale Aufarbeitung des Dritten Reiches geht. Einer KZ-Wärterin wird der Prozess gemacht, aber die Frage steht im Raum, ob die Rechtsprechung überhaupt in der Lage ist, Gerechtigkeit wiederherzustellen. *Mirja Kutzer* widmet dem vielschichtigen Buch eine erhellende Lektüre. Aber nicht nur Schriftsteller, auch Komponisten haben sich durch eschatologische Themen immer wieder inspirieren lassen. Gerade die Requiens von Giuseppe Verdi und Benjamin Britten sind eindrucksvolle Beispiele für die musikalische Auseinandersetzung mit Tod und Gericht. *Michael Gassmann* beleuchtet die biographischen und zeitgeschichtlichen Hintergründe der beiden Kompositionen und weist auf Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede dieser beiden bedeutenden Requiens-Vertonungen hin.

Jan-Heiner Tück

THOMAS SÖDING · BOCHUM

RETTUNG DURCH DAS GERICHT

Zur Eschatologie der paulinischen Rechtfertigungslehre

Karl Kertelge zum Gedächtnis

1. Die Irritation über den Zorn Gottes

Paulus stellt sich im Römerbrief als Apostel vor, der das Evangelium Gottes verkündet, die gute Nachricht, dass Gott durch Jesus Christus seine Verheißung wahr macht, allen Völkern seinen Segen zu spenden (Röm 1,1-16). Der Brief läuft auf die Vision hinaus, dass die ganze Schöpfung erlöst (Röm 8) und dass ganz Israel gerettet werden wird (Röm 11). Diejenigen, die durch die apostolische Verkündigung zum Glauben gekommen sind, können jetzt schon wissen, dass sie gerechtfertigt sind (Röm 3,21-31), und hoffen, dass sie gerettet werden (Röm 5). Sie haben ihr Vertrauen darauf gesetzt, dass «Gott für uns» ist (Röm 8,31-39). Sie sind für Paulus die ersten Juden, die den verheißenen Messias gesehen haben, und die ersten Heiden, die von der Angst befreit sind, in ihrer Not und Schuld von Gott vergessen, verworfen oder verdammt zu sein und in ihrem Glück und ihrer Ehre von Gott beneidet oder beschnitten zu werden. Sie sind bereits «in Christus» und können darauf setzen, dass die Liebe Jesu Christi ihnen nicht unter Vorbehalt, sondern unbedingt gilt (Röm 5,1-11; 8,31-39). Sie kennen aus eigener Erfahrung den Schrei: «Ich elender Mensch, wer wird mich retten aus diesem Leib des Todes?» (Röm 7,24) – und bauen darauf, dass er nicht ungehört verhallt.

Um so irritierender ist, dass Paulus seine Argumentation für diese Frohe Botschaft von Gottes Gnade und Barmherzigkeit mit einem langen Passus beginnt, der von Gottes Zorn handelt und nicht mit einer klaren Unterscheidung zwischen Juden und Heiden, Guten und Bösen, Frevlern und Gottesfürchtigen operiert, sondern mit Hilfe der Schrift und der Vernunft den Nachweis führt, dass alle Menschen Gottes Zorn verdienen, weil niemand sich von Schuld freisprechen kann (Röm 1,18-3,20).

THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum seit 2008, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und verschiedener kirchlicher Gremien, darunter der Internationalen Theologenkommission, Forschungsschwerpunkte: Evangelien, Paulus, Ökumene.

Friedrich Nietzsche hat in diesem Argument einen Beweis für das tief sitzende Ressentiment des Apostels gesehen, der den Juden den Tod Jesu nicht vergeben mochte, den Ungläubigen ihren Widerspruchsgeist nachtrage und dem Selbsthass spirituelle Weihen gebe.¹ Aber die Rede von Gottes Zorn ist untrennbar mit der von Gottes Gerechtigkeit verbunden, die sich als Gnade in der Vergebung der Sünden erweist und das Ich der Glaubenden nicht vernichtet, sondern durch den Tod hindurch ins ewige Leben führt. Die Taufe geschieht auf den Tod Jesu, der das Leben Gottes vermittelt, weil der Sohn Gottes «für uns» gestorben ist; getauft zu sein, heißt, mit Christus gekreuzigt zu sein, um mit ihm aufzuerstehen und jetzt schon mit ihm für Gott und seine Gerechtigkeit zu leben (Röm 6,1-14). Der Einwand Nietzsches, gerade das sei die paulinische List, die Ehre an die Schande, das Glück an das Leid, die Freiheit an die Knechtschaft zu binden, bleibt hinter der paulinischen Dialektik zurück, dessen Kreuzestheologie von der unverlierbaren Ehre der Geschändeten, vom unglaublichen Glück der Leidenden und von der unverhohlenen Freiheit der Sklaven zu handeln weiß.

Die paulinische Paradoxie von Zorn und Gnade, Liebe und Gerechtigkeit spitzt eine Grundstruktur biblischer Theologie zu, die sich in der Tora und bei den Propheten ebenso findet wie in der Jesustradition und bei Johannes dem Täufer nicht anders als bei Johannes von Patmos. Diese Dialektik bedrängt die Theologie der Neuzeit, weil sie die Theodizeefrage verschärft, indem sie es wagt, die traditionelle Rede vom Zorn Gottes, wie sie Paulus besonders scharf übt, auf ihre Humanität, ihre Gerechtigkeit, ihr Freiheitspotential hin kritisch zu prüfen.²

Es öffnet deshalb einen Freiraum des Denkens, wenn die Religionsphilosophie auf soziologischen und kulturwissenschaftlichen Wegen nachweisen kann, dass die Idee eines stellvertretenden Opfers und eines eschatologischen Gerichtes Gottes eine zivilisatorische Kraft sondergleichen hat, weil sie den Vergeltungsgedanken ritualisiert, sublimiert und sanktioniert, damit aber das Zusammenleben schuldhafter, endlicher, freiheitsliebender, sehnsuchtsvoller Menschen kultiviert, die glücklich leben wollen, auch wenn sie immer wieder an sich selbst und der Ungunst der Verhältnisse scheitern.³

Aber das zentrale Problemfeld ist erst dort erreicht, wo Gott ins Spiel kommt. Es ist interessant, die sozialen Wirkungen und psychologischen Mechanismen des Sündenbocks zu untersuchen; aber es muss auch gefragt werden, wie der Zorn zur Offenbarung Gottes passt und welches Menschenbild sich daraus ergibt; sonst findet der Projektionsverdacht reiche Nahrung.

Karl Barth hat alles auf Gottes Macht, Gottes Recht, Gottes Freiheit abgestellt, der sich in seinem heiligen Zorn ebenso als er selbst offenbare wie in seiner Liebe, die seinen Zorn verwinde; denn in der Erwählung der Menschen ist der Zorn ob ihrer Untreue vorgegeben, der aber Jesus Christus

treffe, um in ihm zu verglühen, und so wenigstens diejenigen zu retten, die dazu bestimmt seien⁴.

Hans Urs von Balthasar hat alles auf die Christologie des stellvertretenden Heilstodes Jesu gegründet, der an seinem eigenen Leib Gottes Zorn auf sich ziehe, um ihn von den Menschen abzulenken.⁵ Denn so notwendig um der Gerechtigkeit willen Schuld gebüßt werden müsse, so sehr wären die Menschen verloren, wenn sie auf ihre Taten und Untaten festgelegt würden; und so sehr Schuld, wie Immanuel Kant gesagt hat, eine «allerpersönlichste» Angelegenheit ist⁶, so sehr ist der auferstandene Gekreuzigte nach Gal 2,20f. das innerste Ich des gerechtfertigten Sünders, der die Sünde verwindet, indem er sie für die Schuldigen auf sich nimmt.

Beide Interpretationen sind anspruchsvoll genug, die paulinische Theologie im Gespräch zu halten. Giorgio Agamben beeindruckt, dass Paulus einen verurteilten Verbrecher als zentrale Heilsgestalt vor Augen führt und dadurch ein ganz neues Konzept von Rettung begründe, die allen Menschen verheißen werden könne, weil es von den Opfern ausgehe, ohne deren Zustimmung kein Täter seinen Frieden zu finden vermöge.⁷ Alain Badiou beeindruckt an Paulus, dass er im Kreuzestod des Gottessohnes eine neue Identität begründet sehe, ein neues Bürgerrecht für alle, gebunden allein an das Glaubensbekenntnis.⁸ Beide dekonstruktivistischen Paulusinterpretationen zeigen aber auch die Notwendigkeit, die theologische und christologische mit einer anthropologischen Interpretation der paulinischen Gerichtstheologie zu verbinden. Ihr Kern ist die Bestimmung der Gerechtigkeit Gottes im Spannungsfeld von Verurteilung und Lossprechung.

2. Die Verheißung der Rettung vor dem Zorn

Paulus hat sich mit dem göttlichen Zorngericht nicht nur im Römerbrief, sondern auch in anderen Schreiben befasst. Allerdings zeigt ein Vergleich, dass der Apostel zwar an wesentlichen Voraussetzungen und Strukturen festgehalten, im einzelnen aber nicht unerhebliche Veränderungen seiner Eschatologie vorgenommen hat. Sie ergeben sich vor allem daraus, dass Paulus im Kontext der Rechtfertigungslehre den Ort des Gerichtes und des Zornes Gottes genauer bestimmt.

Im Ersten Thessalonicherbrief rekapituliert der Apostel seine Erstverkündigung (1Thess 1,9f.):

... ⁹wie ihr euch bekehrt habt zu Gott fort von den Götzen,
um dem lebendigen und wahren Gott zu dienen
¹⁰und seinen Sohn aus den Himmeln zu erwarten,
den er von Toten auferweckt hat,
Jesus,
der uns aus dem kommenden Zorn reißen wird.

Der Zorn ist hier in der Linie der frühjüdischen Apokalyptik verstanden, aber christologisch konkretisiert.⁹ Die Einheitsübersetzung vom 1979 verzeichnet den Sinn ein wenig, wenn sie statt vom «Zorn» vom «Gericht» spricht, dem die Gläubigen entrissen seien. Zwar denkt Paulus an den Jüngsten Tag und das Jüngste Gericht, jenseits dessen das ewige Leben beginnt. Das ergibt sich aus dem eschatologischen Paragraphen in 1Thess 4,13-18, der den Thessalonichern die Angst um ihre Toten nehmen soll, die vor der Parusie gestorben sind. Paulus erklärt, dass sie keineswegs deshalb rettungslos verloren sind, sondern auferstehen werden und dem wiederkommenden Christus begegnen werden. Aber Paulus denkt nicht, wie die Einheitsübersetzung insinuiert, dass die Gläubigen am Gericht vorbeikommen, sondern dass sie durch das Gericht gerettet werden, weil sie «aus dem kommenden Zorn» herausgerissen werden. Der Zorn Gottes ist seine Leidenschaft für das Gute, seine Absage an Sünde, Tod und Teufel, seine Verurteilung des Bösen. Ohne das Lodern dieses Zornes wäre Gott schwach und hilflos: unfähig, zwischen Gut und Böse zu unterscheiden, und unwillig, Gerechtigkeit zu schaffen. Dieser Zorn wird unweigerlich kommen; er wird definitiv am Jüngsten Tag aufflammen, wenn in letzter Instanz geurteilt wird. Der heilige Zorn Gottes verbrennt im Feuer seiner Liebe, was gegen Gott, gegen das Leben, gegen das Gute gerichtet ist.

Im Ersten Thessalonicherbrief denkt Paulus sich, dass Gottes Zorn eine Art ultimativer Vernichtungsweihe inszeniert, weil das Böse das Leben der Menschen beherrscht und im Reich Gottes nur das Heilige Platz hat. Die Rettung, die den Gläubigen verheißt wird, kann dann nur darin bestehen, dass sie dem Zorn Gottes entrissen werden – wie wenn jemand in höchster Lebensgefahr aus einem brennenden Haus gerettet wird. Der Retter ist Jesus Christus. Er handelt nicht gegen den Willen des Vaters, sondern in Übereinstimmung mit ihm; er handelt dadurch, dass er gelitten hat und gestorben ist – «für» die Gläubigen. So stellt es Paulus gegen Ende des Briefes klar (1Thess 5,9f.):

⁹ Gott hat uns nicht für den Zorn bestimmt,
sondern für den Erwerb des Heiles durch unseren Herrn Jesus Christus,
¹⁰ der gestorben ist für uns,
damit wir, ob wir wachen, ob wir schlafen, gemeinsam mit ihm leben
werden.

Dass diese Endzeitverkündigung Hoffnung über den Tod hinaus machen kann, ist klar. Aber es bleiben Fragen. Was ist mit den Juden, die nicht an Jesus glauben? Nach 1Thess 2,15 ist über diejenigen Juden, die Jesu Tod verschuldet haben und die urchristliche Mission behindern, «Gottes Zorn bis zum Ende vorgestoßen» – was von einigen als endgültige Verwerfung, von anderen als Prophetie einer innergeschichtlichen Strafe gedeutet wird, mit der die Schuld gebüßt sei, aber kein Wort über die Heilsgeschichte des

Gottesvolkes verliert.¹⁰ Was ist mit den Heiden, die nicht an den einen Gott glauben? Nach 1Thess 4,13 sind es die, «die keine Hoffnung haben». Gilt das für ihre subjektive Erwartung oder für ihr objektives Geschick? Der Brief gibt auch darauf keine klare Antwort.

Diese Lücken tun sich auf, weil Paulus – in dem kurzen Schreiben, das er *ad hoc* verfasst hat, um die herzliche Verbundenheit mit der bedrängten Gemeinde zu stärken – auch in der Eschatologie noch nicht alle wesentlichen Probleme diskutiert hat. Ist mit der Bekehrung der Thessalonicher alles vergeben und vergessen, was sie vorher Gott und dem Nächsten schuldig geblieben sind? Wird es nach der Taufe nichts mehr geben, was die Christen zu bereuen hätten? Wie verhält sich Gottes Barmherzigkeit zu seinem Zorn? Wenn die Christen nicht befürchten müssen, in Gottes Zorn zu vergehen – was erwartet sie dann im Gericht? Erst in den Hauptbriefen wird die Antwort sichtbar, die Paulus auf diese Fragen gibt. Vorerst bleibt es bei der Mahnung, am Jüngsten Tage bei der Wiederkunft des Herrn untadelig dazustehen (1Thess 2,19; 3,13).

3. Das Stehen vor Gottes Richterstuhl

Was im Ersten Thessalonicherbrief noch offenbleibt, wird im Zweiten Korintherbrief klargestellt (2Kor 5,10)¹¹:

Wir alle müssen offenbar werden vor dem Richterstuhl Christi,
damit jeder erhalte,
was er mit dem Leib getan hat, sei es gut oder schlecht.

Der Satz schließt ein Bekenntnis des Apostels zu seiner Hoffnung ab, dass es ewiges Leben gibt (2Kor 5,1-10) – nicht am Tod vorbei, sondern durch ihn hindurch, und nicht ohne Gericht, sondern durch das Gericht. Der Richter ist Jesus Christus – wie in der Menschensohntradition der Evangelien. Der Richter ist unbestechlich; er unterscheidet unfehlbar zwischen Gut und Böse; er hat die Person derer vor Augen, die er beurteilen soll; nichts bleibt ihm verborgen; er schließt von den Taten auf den Täter, ohne eins im anderen aufgehen zu lassen; nichts bleibt ihm verborgen; er sieht, was die Menschen getan haben – bei Christen nicht anders als bei Juden und Heiden; er beurteilt das Gewicht ihrer Schuld und ihrer Güte; er handelt, indem er ihnen – Paulus gebraucht eine merkantile Bildersprache¹² – das zuteilt, was sie verdient haben: Sie erhalten den gerechten Lohn für ihr Tun und Lassen.

Dies ist beileibe nicht alles, was Paulus zur Eschatologie sagt; aber es ist ein wesentliches Moment. Dass es nicht alles ist, ergibt sich aus dem folgenden Passus (2Kor 5,11 – 6,10); dort handelt Paulus vom Dienst der Versöhnung, der im stellvertretenden Heilstod Jesu gründet¹³ und zuerst zur

Sündenvergebung in der Taufe führt, dann aber kontinuierlich das gesamte Glaubensleben ins Zeichen der Vergebung Gottes stellt.

Dass aber das Gericht ein wesentliches Motiv ist, begründet Paulus nicht eigens; es scheint ihm selbstverständlich, dass es ohne volle Gerechtigkeit keine Erlösung geben kann. Das ist unter den Bedingungen des biblischen Monotheismus und der biblischen Ethik auch leicht nachvollziehbar: Wäre es anders, käme die Wahrheit eines gelebten Lebens nicht zu Gesicht. Damit aber würde der Mensch selbst nicht offenbar; Vergebung beruhte auf Lüge; Gnade wäre eine Schwäche Gottes – und die Hoffnung eine Illusion. Dass Gott es ist, der durch Jesus Christus Gericht hält, begründet aber nach 2Kor 5 Hoffnung – ähnlich wie nach Lk 21,28 Jesus seine Jünger im Blick auf die Endzeit ermuntert, aufzustehen und den Kopf zu heben, weil die Erlösung naht. Ob die Hoffnung in der Erwartung begründet ist, die guten Taten würden die bösen am Ende doch überwiegen, steht dahin. Die Hoffnung sieht Paulus allein in Gott begründet: in seinem Heilshandeln durch Jesus Christus. Dass er, der seine Feinde mit sich versöhnt, auch die Fehler derer vergibt, die er zu seinen Freunden gemacht hat, darf wahrlich erhofft werden (Röm 5), auch wenn niemand Gott gegenüber Ansprüche anmelden kann. (Was mit denen wird, die nicht an Gott und nicht an Jesus Christus glauben, ist nicht das Thema der Korintherbriefe.)

In anderen Briefen erinnert Paulus an das Gericht Gottes, um nicht nur Hoffnung zu machen, sondern auch zur Liebe zu rufen. «Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet», heißt es in der Bergpredigt (Mt 7,1). Bei Paulus heißt es im Römerbrief (cf. Röm 2,1-5), da er Starke und Schwache, die sich befahlen, zur Ordnung ruft (Röm 14,10):

Du aber, was richtest du deinen Bruder?
Und du, was verachtest du deinen Bruder?
Wir alle werden ja vor Gottes Richterstuhl gestellt.

Im Ersten Korintherbrief beschließt der Apostel seine kreuzestheologisch begründete Schlichtung der korinthischen Konflikte zwischen verschiedenen Parteien, indem er seine eigene Person ins Spiel bringt und seine Verantwortung vor Gott (1Kor 4,4f.)¹⁴:

⁴Ich bin mir zwar keiner Schuld bewusst,
doch nicht dadurch bin ich gerechtfertigt.
Der aber mich beurteilt, ist der Herr.
⁵So richtet nicht vor der Zeit,
bis der Herr kommt
und offenbaren wird das Trachten der Herzen.
Und dann wird das Lob eines jeden von Gott kommen.

Das Richten, das Paulus so gut wie Jesus verbietet, meint nicht nur, den

Stab über einen anderen Menschen zu brechen, sondern auch, sich zuzutrauen, einen anderen ganz zu durchschauen und absolut gerecht zu beurteilen.¹⁵

Die tiefe Einsicht in die Grenzen des Wissens und der irdischen Justiz führt Paulus aber nicht zu einem tiefen Zweifel an der Wahrheit und Gerechtigkeit, wie das für die antike Skepsis ebenso wie für die moderne typisch ist, sondern zu einer hohen Erwartung an Gottes Weisheit und Gerechtigkeit. Sie ist nicht nur in einer philosophischen Idee, auch nicht nur im Zeugnis der Heiligen Schrift, sondern letztlich in der Person Jesu begründet. Dass kein anderer Gericht halten wird als derjenige, der als Mensch von seiner jüdischen Mutter Maria geboren worden ist, um das Leben der Menschen zu teilen (Gal 4,4f.), und für sie gestorben, von Gott aber auferweckt worden ist, um immer für sie einzutreten, ist der denkbar größte Grund, wider alle Hoffnung doch Hoffnung zu haben.

Im Römerbrief geht Paulus noch weiter. Er konkretisiert das Liebesgebot (Röm 12,9-21; 13,8ff.), indem er mithilfe des Deuteronomium die Feindesliebe propagiert – ähnlich wie Jesus in der Bergpredigt. Nachdem der Apostel die Römer aufgefordert hat, auf Vergeltung zu verzichten (Röm 12,17), und bevor er sie mahnt, das Böse durch Gutes zu besiegen (Röm 12,21), schreibt er (in Röm 12,19) nach der Einheitsübersetzung (und ähnlich nach der Lutherbibel):

Rächt euch nicht selber, liebe Brüder, sondern lasst Raum für den Zorn (Gottes);
denn in der Schrift steht:
«Mein ist die Rache, ich werde vergelten» (Dtn 32.35.41), spricht der Herr.

Das Zitat aus der Septuaginta ist sehr frei; die deutsche Übersetzung ist missverständlich. Denn das Wort «Rache» lässt eher an die Mafia als an Gott und die Kirche denken. Das griechische Wort, das alle großen deutschen Übersetzungen mit «Rache» übersetzen, leitet sich aber vom Wortstamm für Gerechtigkeit ab. Der Vers wäre also besser so wiederzugeben:

Richtet nicht selbst, ihr Lieben, sondern gebt Raum dem Zorn;
denn es steht geschrieben:
«Mein ist das Gericht; ich werde vergelten» (Dtn 32,35), spricht der Herr.

Der Hinweis auf Gottes Gericht sichert, dass der Gewaltverzicht nichts mit Schwäche oder mit der Hinnahme von Ungerechtigkeit zu tun hat¹⁶, sondern mit der Anerkennung, dass Gott allein der Richter über Lebende und Tote ist, der als einziger ein Urteil spricht, gegen das weder appelliert werden kann noch darf, weil es schlechterdings wahr und gerecht ist.

In seinem apostolatstheologisch wichtigen Passus über Jesus Christus als Fundament der Kirche und den Heiligen Geist, der alle Gläubigen zum Tempel Gottes macht, an dem kräftig gebaut werden muss, spricht Paulus auch von der Prüfung aller, die mit unterschiedlichen Materialien zum Kirchenbau beitragen (1Kor 3,12-15):

¹²Ob aber einer auf das Fundament Gold, Silber, Edelsteine, Holz, Schilf oder Stroh baut: ¹³eines jeden Werk wird sichtbar, der Tag wird es klären, weil es im Feuer offenbar wird. Eines jeden Werk, wie es ist, wird im Feuer geprüft. ¹⁴Wessen Werk bleibt, das er aufgebaut hat, wird belohnt; ¹⁵wessen Werk verbrennt, wird den Schaden haben; er selbst aber wird gerettet, doch so wie durchs Feuer.

Manche haben ein *dictum probantium* für die Lehre vom Fegefeuer finden wollen; aber Paulus denkt an eine Feuerprobe, einen definitiven Qualitätstest, den Gott selbst durchführt. Das Bild dient dazu, die Korinther – und alle, die den Text lesen – zu einem verstärkten Engagement in der Kirche und für die Kirche zu motivieren, zur Sammlung und Bündelung aller Kräfte, zur Steigerung des Einsatzes und zur Stärkung des Zusammenhalts. Das Bild macht aber sichtbar, wie Paulus sich das Jüngste Gericht vorstellt: als eine unbestechliche Prüfung mit klaren Konsequenzen für die Probanden. Das fordert in diesem Fall nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die Heiligkeit Gottes, dessen Geist die Gemeinschaft der Gläubigen erfüllt. Nichts Falsches, nichts Ungutes, nichts Zweitklassiges hat Platz im ewigen Reich des Vaters. Das ist auch das Denken des Ersten Thessalonicherbriefes. Aber während dort der Verdacht nicht ganz ausgeräumt werden kann, dass die Entscheidungen bereits vorher gefallen sind und der Zorn Gottes nur noch denen gilt, die nicht rechtzeitig die Konsequenzen während ihres irdischen Lebens gezogen haben, ist hier das Gericht selbst ein Ort der Läuterung. Entscheidend ist die Differenzierung zwischen Tat und Täter, die Paulus *en passant* vornimmt. Das Feuergericht dient der Rettung aller, die am Haus des Glaubens mitgebaut haben – sei es auch mit schwacher Kraft, mit ängstlicher Unsicherheit, mit minderer Güte.

Diese Differenzierung ist ihrerseits, auch wenn Paulus es nicht ausführt, der Gerechtigkeit geschuldet, die an dieser Stelle durch das Mitleid stimuliert wird. Kein Täter geht ganz und gar in seinen Taten und Untaten auf – das wäre unmenschlich. Er bleibt immer noch ein Mensch, ein Geschöpf Gottes, mag er auch seine Gottesebenbildlichkeit und die seiner Mitmenschen leugnen. Paulus zeigt ohne explizite Rechtfertigungslehre, dass der Glaube, der in die Kirche führt, rettet – aber auch, dass es keine Rettung gibt ohne das Gericht. Im Gegenteil: Das Gericht selbst wird zum Ort der Rettung. Paulus führt es für die Gläubigen aus – ohne damit der Gnade Gottes Grenzen zu ziehen.

4. Die Offenbarung des Zornes Gottes

Umfassend und differenziert behandelt Paulus erst im Römerbrief das Thema des Zornes Gottes in seinem Verhältnis zur Gnade und des Gerichtes in seinem Verhältnis zur Erlösung.

Der etwas ältere Galaterbrief, der gleichfalls der Rechtfertigungslehre gewidmet ist, schenkt dem Thema kaum Aufmerksamkeit. Er verschiebt allerdings einleitend den Akzent der Erlösungsbotschaft gegenüber dem Ersten Thessalonicherbrief von der futurischen auf die präsentische Eschatologie. Dort hatte er den Christen Hoffnung gemacht, aus dem kommenden Zorn Gottes gerissen zu werden (1Thess 1,9f.). Jetzt schreibt er, vermutlich im Anschluss an eine vorpaulinische Formel¹⁷, dass die Gläubigen schon «aus dem gegenwärtigen Äon des Bösen» herausgezogen sind (Gal 1,4). Doch eine profilierte Theologie des Gerichtes findet sich nicht. Der Apostel begnügt sich mit dem grundsätzlichen Hinweis, dass «Gottes Reich nicht erben» kann, wer ein lasterhaftes Leben führt (Gal 5,21), und mit dem Bildwort, dass Gott seiner nicht spotten lässt und dass jeder ernten wird, was er gesät hat (Gal 6,7)¹⁸, woraus er folgert (Gal 6,8):

Wer auf sein Fleisch sät, wird vom Fleisch ernten,
wer aber auf den Geist sät, wird vom Geist das ewige Leben ernten.

In den Verunsicherungen, die bei den Galatern herrschen, kommt es dem Apostel darauf an, die Gültigkeit der Verheißung, die Wirksamkeit der Gnade, die Zuversicht der Hoffnung zu betonen. Deshalb akzentuiert er nicht die Verantwortung im Gericht, sondern die Zusage der Erlösung (Gal 5,5f.):

⁵Wir erwarten im Geist aus dem Glauben die Hoffnung auf Gerechtigkeit,
⁶denn in Christus vermag weder die Beschneidung etwas noch die Unbeschneidetheit,
sondern der Glaube, der durch Liebe wirksam ist.

Der Kernsatz paulinischer Rechtfertigungslehre, der schon auf die Formulierung des Liebesgebotes zusteuert (Gal 5,13f.), ist auch eschatologisch relevant, weil er klarstellt, dass der Glaube nicht nur eine existentielle Entscheidung ist, sondern die Basis einer Lebensführung, die unter dem Anspruch der Liebe steht. Deshalb ist eine individuelle Beurteilung notwendig – ohne dass Paulus dies schon ausführt.

Das ändert sich im Römerbrief, weil Paulus hier die Theologie der Rechtfertigung als Theologie der Gerechtigkeit Gottes entwirft und sie dadurch profiliert, dass er – als erster überhaupt, aber unter den Bedingungen seiner Zeit – die Theodizeefrage stellt¹⁹: Macht Gott, wie Paulus ihn verkündet, die Gnade billig (Röm 6,1.15)? Zersetzt er die Ethik (Röm 3,8)? Vergisst er die Bedeutung Israels und des Gesetzes (Röm 3,1.30s; 4,1)?

Muss nicht der allmächtige und allwissende Gott dafür die Verantwortung übernehmen, dass Menschen sündigen und nicht glauben? Darf er dann zornig sein (Röm 3,5)? Ist seine Gnade Willkür (Röm 9,14)?

Die Theodizeefrage, wie Paulus sie stellt, spielt nicht mit der theoretischen Möglichkeit, dass Gott gar nicht existieren könne; sie stellt sich auch nicht in einem Abgrund an Verzweiflung, der das Bild Gottes so verdunkelt, dass es wie in einem Schwarzen Loch verschwindet. Die Theodizeefrage stellt sich dem Apostel inmitten seines abrahamitischen Glaubens an den toten-erweckenden Gott, der die Gottlosen rechtfertigt (Röm 4), inmitten der Liebe Jesu Christi, die er als Gottes unbedingte Liebe erfahren hat, inmitten einer unbändigen Hoffnung, die nicht zuschanden macht, weil sie der Heilige Geist entzündet hat (Röm 5,5). Das macht die Antwort auf die Theodizeefrage nicht leichter, aber konstruktiver, und die Konsequenzen nicht weniger einschneidend, aber konkreter.

Paulus gibt seine Antwort, indem er die Gerechtigkeit Gottes von seinem Zorn her entwickelt, um sie als Liebe explizieren zu können. Die Kernsätze zu Beginn des Briefes haben ein genau definiertes Tempus, das von der Logik des Offenbarungshandelns Gottes geprägt ist:

Röm 1,16f.

¹⁶Ich schäme mich des Evangeliums nicht.

Denn es ist Gottes Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt,
Juden zuerst, dann Griechen;

¹⁷denn in ihm wird Gottes Gerechtigkeit offenbart ...

Röm 1,18

Denn Gottes Zorn wird offenbart vom Himmel her über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit von Menschen,
die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit aufhalten ...

Röm 3,21

Jetzt aber ist ... die Gerechtigkeit erschienen ...

Röm 1,17 und 1,18 sind im Präsens, Röm 3,21 aber ist im Perfekt geschrieben. Röm 3,21 greift also zeitlich hinter Röm 1,17 und Röm 1,18 zurück. Röm 3,21-26 handelt von der eschatologischen Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, der durch den stellvertretenden Sühnetod Jesu den Gläubigen die Sünden vergibt. Das ist ein definitives Geschehen der Vergangenheit mit fortdauernder, unaufhörlicher Wirkung. Röm 3,21-31 ist ein Beispiel perfekterer Eschatologie: Unableitbar, unüberbietbarer, irreversibel ist geschehen, was alle Zeit und Ewigkeit bestimmt.²⁰

Eine wesentliche Wirkung ist die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Evangelium und deshalb im Wort des Apostels, das Gottes rettende Macht nicht nur bespricht, sondern auch bewirkt und nicht nur darstellt,

sondern auch herstellt, insofern Gott selbst sich des Apostels als seines Mitarbeiters bedient und ihn durch die Sendung als Apostel dazu beauftragt und befähigt hat. Davon handelt Paulus in Röm 1,16f.

Röm 1,18 steht gleichfalls im Präsens. Aber der Vers handelt nicht von dem, was durch die Verkündigung des Evangeliums geschieht, sondern weshalb sie geschieht. Derjenige, der handelt ist einzig und allein Gott. Von einer apostolischen Vermittlung ist keine Rede. Der Grundsatz von Röm 12,19 und Dtn 32,35 («Mein ist das Gericht, ...») bleibt gewahrt; der Apostel ist kein Racheengel. Aber er bringt Gottes Frieden (Röm 5,1) in eine Welt des Unfriedens hinein, den Gott verurteilt.

Die Offenbarung des Zornes Gottes ist gleichfalls eine präsentisch-eschatologische Wirkung des Kreuzes, das zum Ort der Versöhnung wird. Paulus denkt nicht wie Hosea an eine Reue Gottes, eine innere Umkehr vom Zorn zur Liebe (Hos 11). Er denkt die Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes, die sich als Liebe erweist, so, dass sie den Zorn Gottes hervorbringt. Der Zorn gehört zur Gerechtigkeit, weil er die Verurteilung des Bösen bewirkt und, mehr noch, seine Vernichtung bewirkt – in dem klassischen Sinn, dass seine Nichtigkeit offenbart wird. Der Zorn gehört auch zur Liebe, weil er, wie sie ein schöpferisches Ja ist, das (um Paulus in Röm 12,21 zu variieren) das Böse durch das Gute besiegt, ein tödliches Nein ist, das das Gute vor dem Bösen schützt. Ohne dieses Nein könnte die Liebe nicht die eschatologische Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes sein.

Aus demselben Grund aber bleibt der Zorn immer hinter der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes zurück. Er ist eine Funktion der Gerechtigkeit, die sich als Liebe erweist, nicht umgekehrt. Die jeweils gegenwärtige Offenbarung des Zornes Gottes ist immer schon überholt von der Offenbarung der Gerechtigkeit Gottes im Kreuzestod des auferstandenen Jesus Christus. Davon handelt das Evangelium.

5. Der Zorn Gottes über die Ungerechtigkeit unter den Menschen

Die These von Röm 1,18, dass Gottes Zorn «über alle Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit von Menschen offenbart wird, die die Wahrheit durch Ungerechtigkeit aufhalten», hat Paulus eingehend begründet. Der Zorn Gottes ist eine nicht nur futurisch-, sondern auch präsentisch-eschatologische Größe. Die Verurteilung des Bösen findet nicht erst am Ende aller Tage statt, sondern schon jetzt; denn sie ist definitiv im Kreuzestod Jesu vorweggenommen.

Paulus begründet, weshalb und wie Gottes Zorn sich offenbart und auf welche Weise beides zusammengehört. Gottes Zorn ist in der «Gottlosigkeit» und «Ungerechtigkeit» von Menschen begründet. Als «Gottlosigkeit» versteht Paulus nicht einen theoretischen, sondern einen praktischen Atheis-

mus – ein Leben, *etsi Deus non daretur*. Gott aber ist für ihn nicht eine Gottheit, gar ein Götze, sondern der eine Gott (Röm 3,27–31), der Vater, der Sohn, der Heilige Geist.²¹ Intensive Religiosität kann nach dieser Definition also «Gottlosigkeit» sein – so wie nach Röm 4 Abraham «gottlos» war, bevor er den Ruf ins Gelobte Land gehört hat. Auf die durchaus opulente Frömmigkeit, die sich in der Verehrung von Göttern zeigt, zielt auch die paulinische Religionskritik, die er im Stile eines alttestamentlichen Propheten und in der gedanklichen Nachbarschaft eines Sokrates vornimmt: Die Anbetung von weltlichen Phänomenen als göttlichen ist ein *sacrificium intellectus* und deshalb schuldhaft (Röm 1,19–23). Nach Paulus ist es möglich, durch vernünftiges Nachdenken eine Art moralischer Sicherheit zu erschließen, dass das, was in der Welt sich findet, geworden sein muss und deshalb gemacht ist. Wäre es anders, könnte man nicht denken – in der Erwartung, irgend etwas über das in Erfahrung zu bringen, was die Welt im Innersten zusammenhält. Das ist die Weise, in der Gott, so die Glaubensüberzeugung des Apostels, sich in der Schöpfung offenbart. Durch die Schöpfung ist er nicht als König Israels, nicht als Erlöser, als Vater, Sohn und Geist, zu erkennen, aber als Gott in seiner «ewigen Gottheit», die seiner «Unsichtbarkeit» und «Macht» entspricht, also seiner Transzendenz, Einzigkeit und Allmacht.²²

Aus der «Gottlosigkeit» folgt – Paulus stimmt mit einem Grundmuster jüdischer Theologie überein – die «Ungerechtigkeit», die der Apostel gleichfalls in tiefer Übereinstimmung mit dem Gesetz und den Propheten bestimmt: als Verstoß gegen Gottes Gebot, der sein eigenes Recht und das der Menschen wahr. Die Ungerechtigkeit wendet sich gegen die Wahrheit; sie ist Lüge, weil sie verdreht, was recht und billig ist. Sie kann die «Wahrheit», die Wirklichkeit Gottes aber nicht zerstören, sondern nur ihre Durchsetzung verlangsamen, indem sie ihr Steine in den Weg legt, die erst weggeräumt werden müssen.

Paulus, grob am Dekalog orientiert, markiert drei Handlungsfelder, auf denen sich die Ungerechtigkeit austobt: im Bereich der Frömmigkeit durch die Verehrung falscher Götter (Röm 1,24f.), im Bereich der Sexualität durch widernatürliche Praktiken (Röm 1,26f.)²³ und im Bereich des Sozialverhaltens durch puren Egoismus. Paulus liefert keine neutrale Beschreibung des heidnischen Ethos; er arbeitet, gattungsgemäß, mit Stereotypen und Überzeichnungen.

Seine Pointe ist eine theologische: Dreimal heißt es, dass Gott diejenigen, die wider die Vernunft Dinge dieser Welt als Götter verehren, sich selbst ausliefert. In ihrem «Begehren» übergibt er sie deren Konsequenz: der «Unreinheit» (Röm 1,24); heißt: der Beschmutzung mit der Sünde des Nein zu Gott; darin übergibt er sie ihren «Leidenschaften der Schande» (Röm 1,26), heißt: dem ungezügelten Trieb, den Lebensgenuss auf Kosten anderer zu steigern;

und diejenigen, die ihre eigene Gotteserkenntnis verraten haben, übergibt Gott «dem wertlosen Verstand» (Röm 1,28), den sie selbst entwertet haben.

Das ist sein Zorn; er führt nicht zu einem blutigen Feldzug gegen seine Feinde; er setzt vielmehr den biblischen Grundsatz von Tun und Ergehen in Kraft, so dass die Täter von den Folgen ihrer Taten betroffen werden. Deshalb widerspricht der Zorn nicht der Gerechtigkeit; Zorn ist er, weil er das Böse vernichtet, indem er dessen Selbsterstörungskraft nicht eindämmt. Die Konsequenz zieht Röm 1,32: Die Übeltäter sind des Todes, heißt: Sie schaufeln sich ihr eigenes Grab. Gott lässt das zu – nicht um sie eines Besseren zu belehren, sondern um klar zwischen Tätern und Opfern, Guten und Bösen zu unterscheiden und so alles gut zu machen.

6. Das Gericht nach den Werken

Nachdem Paulus (in Röm 1,18–32) die präsentisch-eschatologischen Wirkungen des Zornes Gottes aufgewiesen hat, bespricht er (in Röm 2) die futurisch-eschatologischen. Deshalb spricht er vom Gericht. Es ist ein Gericht nach den Werken (Röm 2,6–11). Das Gewicht des Arguments ist umstritten, weil viele einen Widerspruch zur Rechtfertigungslehre sehen, dass kein Mensch aufgrund von Werken des Gesetzes, sondern jeder durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt wird (Röm 1,16f.; 3,28; cf. Gal 2,15f.). Deshalb wird von einigen der Abschnitt nur als vorläufige und vorbehaltliche Überlegung angesehen, während die eigentliche Theologie erst mit der expliziten Rechtfertigungslehre in Röm 3,21–31 beginne.²⁴ Andere hingegen halten an der grundlegenden Einheit der paulinischen Soteriologie fest, weil sie zwischen *ustificatio* und *cooperatio* eine innere Verbindung sehen.²⁵

Zuerst (in Röm 2,1–13) zeigt Paulus, dass Menschen einander nicht verurteilen dürfen, sondern Gottes Gericht anerkennen müssen; halten sie sich nicht daran, richten sie sich selbst – wie Paulus auch früher geschrieben hat (1Kor 4,4f.) und später im Brief noch konkretisieren wird (Röm 14,10). Selbst wenn es im Leben dessen, der andere verurteilt, nichts zu verurteilen gäbe (ein Irrealis), wäre doch das Verurteilen zu verurteilen, weil es eine Anmaßung ist (Röm 2,1–5). An die Stelle der Verurteilung anderer soll das existentielle Wissen treten, dass es nur einen einzigen Richter gibt: Gott. Er schaut nicht auf die Person (Röm 2,11), sondern fällt ein unbestechliches Urteil – über Juden wie über Heiden (Röm 2,6–13).

Dann (in Röm 2,14–29) konkretisiert Paulus Gottes Gericht und exemplifiziert seine Unparteilichkeit – am Beispiel von Juden und Heiden, die sich anders verhalten, als erwartet wird (Röm 2,14–29): Es gibt Heiden, die nach dem Gesetz leben (Röm 2,14ff.); und es gibt Juden, die das Gesetz nicht halten (Röm 2,17–29). Gott wird sich nicht blenden lassen; jeder

Mensch, ob Jude, ob Heide, kann sich darauf verlassen, dass er unparteiisch urteilt.

Im Zuge dieses Argumentes charakterisiert Paulus, wie Gott Gericht hält. Zuerst warnt der Apostel die Unbelehrbaren (Röm 2,5):

Mit deinem harten und unbußfertigen Herzen sammelst du dir Zorn am Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, ...

Die Formulierung ist differenzierter als das Summarium der Erstverkündigung in 1Thess 1,9f. Der Jüngste Tag ist *dies irae*, auch für die Glaubenden; denn er ist der Tag des Gerichtes für jeden Menschen. Gottes Zorn trifft alle, Gläubige wie Ungläubige. Aber Gottes Zorn ist nicht blind; er prüft und klärt, indem er das Böse verneint und dadurch das Gute bejaht. Er findet desto mehr Nahrung, je mehr ein Mensch sein Herz verhärtet und vor dem Ruf zur Umkehr verschlossen hat. Das ist die Warnung, die der Apostel ausspricht; sie ist ein Gebot der Gerechtigkeit.

Paulus erklärt die Urteilskraft des zornigen Gottes (Röm 2,6):

..., der einem jeden vergelten wird nach seinen Werken.

Das ist so gut jüdisch wie christlich formuliert, weil auch Jesus die Früchte guter Werke einfordert. Die «Werke» sind die Taten der Menschen, gute wie böse; sie sind für sie verantwortlich und müssen für sie eintreten. Zieht man als Parallele Gal 5 heran, sind es auf der einen Seite die «Werke des Fleisches» (Gal 5,19), auf der anderen die «Frucht des Geistes» (Gal 5,22). «Werke des Fleisches» sind die Laster nicht, weil Paulus ein gebrochenes Verhältnis zur Sexualität hätte, sondern weil der Mensch zwar ganz und gar ein Mensch aus Fleisch und Blut ist, aber nicht in seinem «Fleisch» aufgeht, in seiner Körperlichkeit, Sinnlichkeit, Gebrechlichkeit, und mithin sich selbst nicht gerecht wird, wenn er sein «Fleisch» zur bestimmenden Macht seines Lebens werden lässt und so handelt. «Frucht des Geistes» sind die Tugenden nicht im Gegensatz zur Verantwortung und Aktivität der Glaubenden, sondern in Übereinstimmung mit ihnen, weil der Geist Gottes die Freiheit der Menschen nicht ausschaltet, sondern begründet, indem er ihrem Willen die Kraft gibt, das Gute nicht nur zu wollen, sondern auch zu tun.²⁶

Wie Gott als Richter handelt, sagt Vers 6 gleichfalls: Er «vergilt» (cf. Röm 12,19). Das bedeutet nicht, dass er eine eschatologische Vendetta vom Zaun bräche und Blutrache übte, sondern – wie es das deutsche Wort so gut wie das griechische Original ausdrückt – dass er auf angemessene Weise zurückgibt und nach dem Maß der Schuld wie der Güte belohnt und bestraft. Diese Angemessenheit des göttlichen Zornes führt Paulus weiter aus (Röm 2,7f.):

⁷... denen, die mit der Ausdauer der guten Werke Ruhm und Ehre und Unvergänglichkeit suchen: ewiges Leben;

⁸denen aber, die aus Streitlust und Ungehorsam der Wahrheit misstrauen und der Ungerechtigkeit vertrauen: Zorn und Grimm.

Zwischen den Taten und ihren Konsequenzen besteht ein Entsprechungsverhältnis; aber die Entsprechungen sind eschatologischer Natur, weil kein irdisches, sondern das göttliche Gericht waltet. Hinter dem Streben nach Gutem steht mehr, als Menschen erreichen können – das ewige Leben. Hinter der Lüge steht gleichfalls mehr, als Menschen verantworten und beherrschen können – der Tod. «Zorn und Grimm» sind expegetisch gesetzt: Der Zorn äußert sich als Grimm; der Grimm bringt den Tod (wie nach vielen Wortparallelen aus der Johannesoffenbarung). Im Tod zahlt sich die Sünde aus, wie Paulus später klarstellen wird (Röm 6,23); der gerechte Gott ist es, der die Rechnung präsentiert.

Der Grimm – oder die Wut – Gottes resultiert nach biblischer, besonders prophetischer Theologie wie sein Zorn aus der Beleidigung seiner Ehre und dem Hass auf diejenigen, die ihre Opfer quälen. Gottes Grimm entspricht der tödlichen Macht der Sünde, dem, was an ihr – von Menschen unter Menschen – nicht zu rechtfertigen, nicht zu entschuldigen, nicht wiedergutzumachen ist²⁷, weil es, auf welche Weise auch immer, den Tod verursacht. Diese Todesmacht der Sünde²⁸ hat Paulus im Römerbrief eingehend analysiert: einerseits als Unheilsmacht, die sich aus vergangenem Fehlverhalten und seinen unabgegoltenen Folgen speist, so dass sie zwar kein tragisches Verhängnis heraufbeschwören, aber das menschliche Leben von der Geburt bis zum Tod mit einer Bürde belasten, die kein Mensch abzuschütteln vermag, weil niemand aus seiner Haut kann; andererseits als große Sünde des Widerspruchs gegen Gott in den mehr oder weniger kleinen Sünden der Gebotsübertretungen, der Lieblosigkeit und Gedankenlosigkeit.

Die gegenwärtigen Konsequenzen des göttlichen Zornes sind die Vorwegnahmen und Anzeichen der kommenden (Röm 2,9ff.):

⁹ Not und Angst über jede Seele eines Menschen, der Böses tut,
Juden zuerst, aber auch Heiden,

¹⁰ Herrlichkeit und Ehre und Friede jedem, der das Gute tut,
Juden zuerst, aber auch Heiden;

¹¹ denn Gott kennt kein Ansehen der Person.

Not und Angst sind selbstverschuldet – so wie Herrlichkeit, Ehre und Frieden verdient sind, beides aber gemäß ihrer eigenen Dynamik von Gott bis zum Äußersten.

Für die Rechtfertigungslehre ist die Gerichtsbotschaft wesentlich. Paulus hat nie daran gedacht, dass die Rede von Gottes Zorn uneigentlich wäre, sondern offen davon geredet, «dass Gott das Verborgene des Menschen richtet gemäß meinem Evangelium durch Jesus Christus» (Röm 2,14). «Gemäß meinem Evangelium» bedeutet nicht, dass der Apostel die Maßstäbe

des Gottesgerichtes bestimmen wollte, sondern dass er sein Evangelium von dem Kriterium der göttlichen Gerechtigkeit bestimmt weiß.

Die «Werke», nach denen Gott richtet, sind von den «Werken des Gesetzes» zu unterscheiden, die Paulus aus der Rechtfertigung ausschließt (Röm 3,28; cf. Gal 215f.). Diese Unterscheidung wurde allerdings in einer Phase der Paulusdeutung verdeckt, in der das Leistungsparadigma herrschte: Angeblich kritisiere Paulus ein hybrides Anspruchsdenken vor Gott, das sich der Gebotserfüllung ebenso wie guter Werke rühme.²⁹ Aber das ist nicht die paulinischen Konstellation. Zwar lässt sich auf ihrer Basis auch jedes Verdienstlichkeitsdenken kritisieren; doch zielt sie ursprünglich auf die Bedingungen und Konsequenzen, wer der Gnade Gottes teilhaftig ist und infolge dessen der Kirche angehört, um der Hoffnung auf Gottes Reich gewiss zu sein.³⁰

Setzt man wieder so an, klärt sich, dass die «Werke des Gesetzes» nicht gleichbedeutend sind mit den «guten Werken», die sich am Dekalog orientieren, sondern Ausdruckshandlungen eines Heilsvertrauens auf das Gesetz, vor allem die Beschneidung und die Reinheitsgebote, die eben deshalb unter der Macht der Sünde zu einem falschen Sich-Rühmen führen, das die Macht die Sünde verkennt (Röm 2,17-29), und im Zuge der Verstockung zu einem «Eifer für Gott», dem die Erkenntnis Jesu Christi fehlt (Röm 10,2) Der rechtfertigende Glaube seinerseits ist immer schon derjenige, der «durch Liebe wirksam ist» (Gal 5,6) und – wie Paulus es im Römerbrief formuliert – den Leib des Menschen in den Dienst der Gerechtigkeit stellt, weil er in die Gemeinschaft mit Jesus Christus führt, der für Gott lebt, dem er gehorsam ist (Röm 6,1-14). Wie aber der Glaube durch die Liebe wirkt – darin gibt es Unterschiede, die Gott nicht verwischt, sondern aufklärt.

7. Die Erlösung im Gericht

Paulus gaukelt den Christen nicht vor, dass sie nicht vor Gott Rechenschaft über ihr Leben ablegen müssten. Aber er macht ihnen Hoffnung, dass sie im Gericht Gottes nicht zuschanden werden (Röm 8,1):

Für alle, die in Christus sind, gibt es keine Verurteilung.

So fasst Paulus im Römerbrief die frohe Botschaft der Rechtfertigung aller Gläubigen zusammen. «In Christus» sind diejenigen, «in» denen Christus ist, weil er sie liebt und ihnen die Gemeinschaft mit dem Vater erschließt. «In» wem Jesus Christus ist, wird sich erst am Ende aller Tage zeigen. Jetzt schon kann es von den Gläubigen gesagt werden. Paulus redet jeden einzelnen von ihnen an, wenn er seine durch und durch positive Botschaft begründet (Röm 8,2):

Denn das Gesetz des Geistes des Lebens in Christus Jesus hat dich befreit vom Gesetz der Sünde und des Todes.

Die Befreiung geschieht nicht vom Gesetz, sondern durch das Gesetz – wie es nach dem Zeugnis der Bibel Israels auch nicht anders der Fall sein kann. Freilich befreit das «Gesetz» so, wie es im Geist begegnet: nicht unter der Macht der Sünde, sondern der ungleich größeren Macht der Gnade (Röm 5,12–21).³¹ Das «Gesetz» steht in Christus nicht mehr unter der «Sünde» und wirkt deshalb den Tod, zu dem es verurteilt, weil Gott gerecht ist, sondern führt zum Leben, weil es durch den Glauben in der Liebe erfüllt wird, wie Paulus später ausführen wird (Röm 13,8f.).

Die Befreiung vom Gesetz des Todes durch das Gesetz des Lebens ist ihrerseits christologisch begründet: durch die Inkarnation des Gottessohnes, den der Vater zur Vergebung der Sünden gesandt hat, um die Sünde dort zu verurteilen, wo sie herrscht: im Fleisch der Menschen (Röm 8,3) – tiefer Ausdruck der Gerechtigkeit Gottes. Dann aber gilt die Logik von Röm 5,9ff.: Wenn schon die Feindesliebe Gottes so groß war, die Sünder mit sich zu versöhnen – um wieviel mehr dürfen dann diejenigen, die durch ihren Glauben gerechtfertigt sind, hoffen, auch endgültig gerettet zu werden. Jesus Christus tritt für sie ein (Röm 8,32). Im Gericht, wenn die Wahrheit eines Menschenlebens vollends offenbar wird, kommen nicht nur seine Taten und Untaten heraus, sondern er selbst wird offenbar: als Kind Gottes, dem Jesus unverbrüchlich die Liebe Gottes schenkt. Das macht Hoffnung.

Paulus kann also in schonungsloser Offenheit die volle Härte des Gesetzes fordern, die Gott in seinem Zorn vollstreckt, weil die Unterscheidung zwischen Gut und Böse, die Verteilung von Lob und Tadel, die Zuerkennung von Lohn und Strafe, nicht das Allerletzte, sondern das Vorletzte ist. Ohne Gericht gibt es kein Heil; aber das Gericht gibt es um des Heiles willen.³² Wer glaubt, darf darauf bauen. Der Impuls, ein Leben der Gerechtigkeit zu führen, kommt bei denen, die glauben, nicht aus der Angst vor Strafe, sondern aus der Freude über die empfangene Gnade, die desto reicher wird, je mehr sie im Leben ausströmt und mit anderen geteilt wird. So bleibt es bei der Maxime aus dem Philipperbrief (2,12):

Wirkt euer Heil mit Furcht und Zittern.

Im Römerbrief beantwortet Paulus auch die Frage nach der Zukunft Israels: Weil Gott seine Gnade nicht reut (Röm 11,29) und er seine Verheißung wahrmacht, wird «ganz Israel gerettet» werden, und zwar «durch den Retter vom Zion», der «alle Gottlosigkeit von Jakob abwenden» wird (Röm 11,26 mit Jes 59,20^{LXX}).³³ Das ist keine andere Struktur der Rettung als bei allen Christen (Röm 11,32):

Gott hat alle im Ungehorsam zusammengeschlossen,
um sich aller zu erbarmen.

Die Paradoxie von Heil und Gericht ist hier auf den Punkt formuliert. Sie ist prinzipiell unbegrenzt. Paulus vertritt keine Allversöhnungslehre. Aber er tritt entschieden für den universalen Heilswillen Gottes ein, der in der Einzigkeit Gottes und in seiner Liebe begründet ist, die er in Jesus Christus erwiesen hat, der für viele und für alle gestorben ist (Röm 5,12-21). Dass diese Gnadenmacht am Ende unendlich größer als Sünde und Tod ist – darauf darf und soll man hoffen.

8. *Spe salvi*

Benedikt XVI. hat seine zweite Enzyklika der Hoffnung gewidmet³⁴ und mit einem Zitat von Röm 8,24 eingeleitet:

Auf Hoffnung hin sind wir gerettet.

Er erläutert den Satz des Apostels: «Die ‹Erlösung›, das Heil ist nach christlichem Glauben nicht einfach da. Erlösung ist uns in der Weise gegeben, dass uns Hoffnung geschenkt wurde, eine verlässliche Hoffnung, von der her wir unsere Gegenwart bewältigen können.» Zum Schluss seines Schreibens hat der Papst, für viele erstaunlich, unter den Orten, an denen die Hoffnung gelernt und eingeübt werden kann, auch das Gericht genannt. Das ist ein weiterführender Gedanke, der mit Paulus über ihn hinaus denkt. Auch für Paulus ist das Gericht zwar die letzte Instanz, aber nicht das absolute Ende, sondern ein neuer Anfang: der Auftakt des Reiches Gottes, in das Juden wie Heiden berufen sind, wie schon der Erste Thessalonicherbrief sagt (1Thess 2,12) und der Römerbrief konkretisiert (Röm 14,17). Das Gericht – eine bessere Metapher findet sich nicht für die Stunde der Wahrheit – ist ein Prozess; in diesem Prozess kann und wird etwas geschehen: von Gott mit den Menschen. Das einzige, was Paulus auszuführen wagt, ist die Rettung durch das Gericht: dadurch, dass die Lüge, die Menschen gefürchtet und begangen haben, aufgedeckt und verurteilt wird, und dadurch, dass der Wahrheit, nach der die Menschen gesucht und die sie gescheut haben, die Ehre gegeben wird.

Durch seine lange Auseinandersetzung mit der Gerichtsthematik kommt Paulus, weil er kritisch ist und bleibt, nicht zur Revision der Glaubensaussage im Ersten Thessalonicherbrief (1Thess 1,9f.), sondern zu deren Durchdringung: Wer glaubt, darf für sich und für andere hoffen, nicht im Zorn Gottes das Leben endgültig zu verlieren, sondern zu retten. Würde Paulus in der Rechtfertigungslehre nicht präsentisch- wie futurisch-eschatologisch vom Zorn und vom Gericht Gottes könnte er weder den Einwand ausräumen, Gottes Erbarmen sei Willkür, noch den Nachweis führen, dass Gottes höchste Gerechtigkeit seine Liebe – und dass seine Liebe Gerechtigkeit ist, weil Gott sich in seiner Gnade treu bleibt und den Men-

schen die Freiheit nicht aufzwingt, sondern schenkt. Das Gericht hält den Ernst des Lebens fest; es bringt die Unwiederbringlichkeit eines jeden Augenblicks, die Kostbarkeit eines jeden gelebten Lebens in all seinen Stärken und Schwächen endgültig zum Vorschein – nicht um es zu verbrennen, sondern um es zu läutern.

Der Zorn Gottes wird in der paulinischen Rechtfertigungslehre zu einem Faktor der Heiligung. Mit der stoischen Lehre von Gottes Leidenschaftslosigkeit verträgt sich die dramatische Eschatologie und Soteriologie des Paulus schlecht. Der Wahrheitskern der Leugnung göttlicher Affekte ist die Transzendenz Gottes und seine Treue zu sich selbst; so erklärt sich der Erfolg des Motivs in großen Teilen der patristischen Theologie. Aber die Gefahr der Mythisierung ist bei Paulus im Ansatz gebannt. Der Mythos kann keine Hoffnung machen; im Zorn von Menschen, so des Peleiden Achill in der Odyssee, zeigen sich die prinzipiell unlösbaren Konflikte der Götterwelt, die aus der mangelnden Unterscheidung von Gott und Welt resultieren und sich in der Vielzahl kooperierender, aber auch konkurrierender Götter zeigt. «Die Welt des Mythos (ist) eine Welt ohne Hoffnung», erklärt Georg Picht³⁵. Die Wahrheit des Mythos ist die Unausweichlichkeit des Todes, die Existenz ungelöster Konflikte, die letztliche Unerklärlichkeit und mithin Nichtigkeit, aber Gefährlichkeit des Bösen.

Die Welt des Evangeliums aber ist eine Welt voll Hoffnung. Sie ist, wie Paulus am Beispiel Abrahams zeigt, eine «Hoffnung wider Hoffnung» (Röm 4,17). Denn die Realität des Todes lässt sich nicht leugnen, so wenig wie das Leid, die Not, die Enttäuschung. Aber sie ist Hoffnung weil Gott die Toten lebendig gemacht.

Peter Sloterdijk hat in der Rede von Gottes Zorn³⁶ eine notwendige Explikation des Monotheismus gesehen, weil ihm die Erfahrung der Heiligkeit innewohne. Das ist eine bessere Beobachtung als die Vorstellungen der liberalen Theologie, die den Zorn Gottes als alttestamentliche Belastung sieht, die vom Neuen Testament eigentlich entsorgt worden sei. Aber Sloterdijk hat in Gottes Zorn zugleich einen Bodensatz an gewaltbereitem Fundamentalismus gesehen und darin ein Argument zu gewinnen versucht, aus humanitären Gründen jedem religiösen Absolutheitsanspruch eine Absage zu erteilen.

Doch dieses Argument verfehlt die paulinische Pointe. Der Rekurs auf den zornigen Richter soll und kann ja gerade das Richten und Rächen von Menschen verhindern, ohne dass sie – wie Sloterdijk – zu Zynikern werden müssen. Es ist gerade der Monotheismus, der die Unterscheidung zwischen irdischer und himmlischer Gerechtigkeit begründet und die Judikative auf den Bereich menschlicher Endlichkeit begrenzt, damit aber allererst eine humane Rechtsprechung ermöglicht, und das Gewaltmonopol des Staates strikt auf die Förderung der Gerechtigkeit begrenzt.³⁷

Gottes Zorn ist für Paulus das Feuer seiner Liebe, die Energie seiner Gerechtigkeit, der Antrieb seines Urteils. Gottes Gericht ist der eschatologische Ort der Gerechtigkeit Gottes, der zwischen Tätern und Opfern unzweideutig unterscheidet und das Böse in jeder Gestalt verurteilt, das Gute aber zum ewigen Leben führt. Über die Länge und Schwere von Strafen, über den Schmerz der Selbsterkenntnis, über das Glück der Anerkennung zu spekulieren, versagt sich Paulus – und hätte sich die Theologie besser immer versagt, weil Gottes Gedanken nicht Menschengedanken sind und Gottes Maß nicht Menschenmaß ist. Eines nur ist für Paulus klar: «Lohn» wird «angerechnet als Gnade», wo der Glaube herrscht (Röm 4,4). Nie und nimmer könnte ein noch so heiligmäßiges Leben sich den Himmel erarbeiten, bleibt es doch endlich, während die himmlische Seligkeit unendlich ist.

Der Zorn Gottes aber, erklärt Paulus in der Rechtfertigungslehre des Römerbriefes, lodert um seiner Gerechtigkeit willen auf; die Gerechtigkeit Gottes aber zeigt sich nicht nur in der Verurteilung der Sünde und des Sünders, sondern mehr noch in der Rechtfertigung der Glaubenden und in der Rettung aller, denen Gottes Liebe gilt (Röm 8,28ff.). Deshalb führt kein Lebensweg am Gericht vorbei – aber es gibt Hoffnung auf Rettung durch das Gericht.

ANMERKUNGEN

¹ Zu Nietzsches Paulusbild vgl. EDITH DÜSING, *Nietzsches antichristliches Paulusbild*, in: IKaZ 38 (2009) 160–178.

² Vgl. JAN-HEINER TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: *Theologie und Philosophie* 18 (2008) 385–409.

³ Vgl. RENE GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972 (1972). Philosophisch weiterführend: ODO MARQUARD, *Exkulpationsarrangements. Bemerkungen im Anschluss an René Girards soziologische Theorien des Sündenbocks*, in: WILLI OELMÜLLER (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 24–29. Theologisch weiterführend: RALF MIGGELBRINK, *Der Zorn Gottes. Geschichte und Aktualität einer ungeliebten biblischen Tradition*, Freiburg – Basel – Wien 2000.

⁴ *Der Römerbrief*, Zürich 1978 (¹²1922); *Kirchliche Dogmatik* 2/2 131.

⁵ *Theodramatik, Bd. 4: Das Endspiel*, Einsiedeln 1982, 223–293.

⁶ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* B 94f A 88.

⁷ *l tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000.

⁸ *Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, Paris 1997.

⁹ Vgl. MATTHIAS KONRADT, *Gericht und Gemeinde. Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1 Thess und 1 Kor* (BZNW 117), Berlin 2003.

¹⁰ Zum Problem einer antijüdischen Pauluslektüre vgl. die Studie der Päpstlichen Bibelkommission, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel* 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

¹¹ Vgl. MARIUS REISER, «Wir alle müssen erscheinen vor dem Richterstuhl Christi» (2Kor 5,10). Bilder des Jüngsten Gerichtes bei Paulus, in: *Erbe und Auftrag* 75 (1999) 456–468.

- ¹² Vgl. VICTOR PAUL FURNISH, *II Corinthians* (AnCB 32), Garden City 1994, 275s.
- ¹³ Vgl. ROBERT VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008, 322-400.
- ¹⁴ Zur Auslegung vgl. ERIK PETERSON, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien* (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006, 136f.
- ¹⁵ Wer nach einer modernen Variante sucht, stößt auf die Tagebücher von MAX FRISCH und sein Verbot, sich ein Bild vom Menschen zu machen. *Tagebuch 1946-1949* (Bibliothek Suhrkamp 261), Frankfurt/M. 1976 (1950), 31f.
- ¹⁶ Das ist der Verdacht hinter dem Einwand gegen eine universale Versöhnung, den FJODOR M. DOSTOJEWSKI Iwan Karamasow in den Mund legt: *Die Brüder Karamasow*. München o. J., 319-332 («Die Auflehnung»).
- ¹⁷ Vgl. ALFIO MARCELLO BUSCEMI OFM, *Lettera ai Galati. Commentario esegetico* (Studium Biblicum Franciscanum. Analecta 63), Jerusalem 2004 26-35.
- ¹⁸ Zur Traditionsgeschichte des Satzes vgl. JAMES D.G. DUNN, *The Letters to the Galatians* (BNTC), London 1985, 329f.
- ¹⁹ Vgl. meinen Beitrag: «Ist Gott etwa ungerecht?» (Röm 3,5). Die Theodizeefrage im Neuen Testament, in: Michael Böhnke et al., *Leid erfahren – Sinn suchen. Das Problem der Theodizee* (Theologische Module 1), Freiburg – Basel – Wien 2007, 50-68.
- ²⁰ Die Zeitstruktur wird genau erschlossen bei ULRICH WILCKENS, *Theologie des Neuen Testaments I/3*, Neukirchen-Vluyn 2005.
- ²¹ Paulus geht – ohne die Begriffe der Dogmatik zu prägen – sehr weit in der Reflexion der Verbindung von Vater, Sohn und Geist; vgl. TH. SÖDING, Ein Gott – Ein Herr – Ein Geist. Die neutestamentliche Trinitätstheologie und ihre liturgische Bedeutung, in: Bert Groen – Benedikt Kranemann (Hg.), *Liturgie und Trinität* (QD 229), Freiburg – Basel – Wien 2008, 12-57.
- ²² Dieser «Gottesbeweis», wenn man ihn so nennen will, wird von Kants Kritik nicht getroffen; das paulinische Argument, das für seine Rechtfertigungslehre grundlegend ist, bleibt bestehen. Denn Kant hat zwar einen im Vergleich zu Paulus schwachen Begriff der Vernunft, wenn er deren Grenzen mit der *a priori* gegebenen Unbegrenztheit Gottes vergleicht, das ist auch insofern konsequent, als der Philosoph sich der schöpfungstheologischen Implikationen enthalten muss, derer Paulus sich klar wird. Aber Kant reflektiert, dass er die Existenz Gottes postulieren muss, um das Gute, Wahre und Schöne überhaupt denken zu können. Dieses Postulat ist aber seinem epistemologischen Status nach nicht sehr weit von der moralischen Gewissheit entfernt, mit der Paulus argumentiert, der gar nicht daran denkt, Gott auf den Begriff zu bringen, weil er um das Geheimnis Gottes weiß. Kant würde aber Paulus in der Götzenkritik zustimmen, auf die das paulinische Argument zielt.
- ²³ Paulus geht von der Natürlichkeit heterosexueller und der Widernatürlichkeit homosexueller Praktiken aus, weil er vom Auftrag der Genesis an die Menschen her denkt: «Seid fruchtbar und mehret euch» (Gen 1,28). Wie sich diese Einschätzung zu den anthropologischen, soziologischen und ethischen Forschungen der Neuzeit über Homosexualität verhält, kann an dieser Stelle nicht diskutiert werden.
- ²⁴ So GÜNTER KLEIN, Art. Gesetz III. in: *TRE* 13 (1984) 58-75: 68.
- ²⁵ Vgl. KARL KERTELGE, *Grundthemen paulinischer Theologie*, Freiburg – Basel – Wien 1991, 130-147.
- ²⁶ Vgl. TH. SÖDING, *Zur Freiheit befreit. Paulus und die Kritik der Autonomie*, in: *IKaZ* 37 (2008) 92-112.
- ²⁷ Diesen Begriff des Bösen bildet im Horizont phänomenologischer Philosophie JEAN NABERT, *Essai sur le mal*, Paris ²1970 (¹1950)); ihm folgt sein Schüler PAUL RICOEUR, *Finitude et culpabilité* (Philosophie de la volonté II), Paris ²1988 (¹1960).
- ²⁸ Auf einen Weg neuen Verstehens geleitet GÜNTER RÖHSER, *Metaphorik und Personifikation der Sünde. Antike Sündenvorstellungen und paulinische Hamartia* (WUNT II/25), Tübingen 1987. Allerdings ist die Sündenmacht nicht nur eine Personifikation, die Paulus aus rhetorischen Interessen zur Sprache gebracht hätte, sondern eine theologische Wirklichkeit, besser: die Zerstörung jeder Realität.

²⁹ Auf grandiose Weise hat dieser bei Augustinus und Luther wurzelnden Deutung RUDOLF BULTMANN Anerkennung verschafft und aktuelle Bezüge erschlossen: *Theologie des Neuen Testaments* (1958), hg. Otto Merk, Tübingen ⁹1984, 264f.303-306.

³⁰ Das ist eine Wiederanknüpfung an die Soteriologie vor Augustinus und eine stärkere Aufnahme orthodoxer Traditionen; Vgl. ORIGENES, *Commentarii in epistolam ad Romanos – Römerbriefkommentar II. Lateinisch – Deutsch*, hg. Theresia Heither (Fontes Christiani 2/2), Freiburg – Basel – Wien 1992, 131-141. Auch die evangelische Exegese treibt heute den Paradigmenwechsel voran; vgl. MICHAEL BACHMANN (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005.

³¹ Oft wird allerdings vermutet, dass «Gesetz» hier – wie zuweilen auch in Röm 7 – übertragen gemeint sei; so BULTMANN, *Theologie* 260. Doch lässt sich die Paradoxie nur dann angemessen verstehen, wenn der *Nomos* als Tora verstanden wird; so ULRICH WILCKENS, *Röm II* 123.

³² Vgl. HELMUT MERKLEIN, *Gericht und Heil. Zur heilsamen Funktion des Gerichts bei Johannes dem Täufer, Jesus und Paulus* (1990), in: id., *Studien zu Jesus und Paulus II* (WUNT 105), Tübingen 1998, 60-81.

³³ Strittig ist in der Exegese, ob Paulus mit der Bekehrung Israels rechnet, nachdem die Fülle der Heiden in die Kirche eingetreten ist; so GERHARD LOHFINK, *Antijudaismus bei Paulus? Die Kirche und Israel in 1Thess 2,14-16 und Röm 9-11*, in *Radici dell'Antigiudaismo in ambiente cristiano. Colloquio Intra-Ecclesiale. Atti di Simposio teologico-storico 30 ottobre – 1 novembre 1997, Città del Vaticano 2000*, 163-196. Oder ob er im strengen Sinne an das Ende der Geschichte, die eschatologische Wallfahrt der Heiden und die Sündenvergebung durch den Parusie-Christus denkt; so FRANZ MUßNER, *Traktat über die Juden*, München ²1988 (1979), 60: «Gott rettet ganz Israel durch Christus (solus Christus) und zwar «allein aus Gnade» und «allein aus Glauben» ohne Werke des Gesetzes, da sich Israels *emuna* nun ganz und gar dem wiederkommenden Christus zuwendet. So bleibt auch im «Sonderweg» der Rettung ganz Israels die paulinische Rechtfertigungslehre voll wirksam.»

³⁴ Enzyklika *Spe Salvi* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Hoffnung, Vatikanstadt 2007.

³⁵ *Kunst und Mythos* Stuttgart 1986, 3.

³⁶ Vgl. *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt/Main 2007.

³⁷ Hier wird die paulinische Eschatologie politisch relevant – und zwar gerade gegenteilig zur These von JACOB TAUBES (*Die Politische Theologie des Paulus* [1987], ed Aleida et Jan Assmann, München 1993), der hinter die paulinische Differenzierung zwischen dem Reich und dem Volk Gottes zurückfällt.

MICHAEL FIGURA · BINGEN-DIETERSHEIM

JESUS CHRISTUS ALS RICHTER UND RETTER IN DEN KATECHESEN CYRILLS VON JERUSALEM

1. *Der Glaube der Kirche an die Wiederkunft ihres Herrn als Richter und Retter*

Bei den frühen Christen findet sich der aus dem Hebräischen bzw. Aramäischen stammende Gebetsruf *Maranatha*, der je nach Akzentuierung als *Marana-tha* oder *Maran-atha* verstanden und deshalb unterschiedlich übersetzt werden kann, entweder als: «Herr, komm!» oder: «Herr, du.» Doch letztlich hat sich jene Übersetzung durchgesetzt, die am Ende der Johannesapokalypse steht: «Komm, Herr Jesus» (*Offb* 22,20). Neben der Anrufung Gottes als *Abba* (lieber Vater), die Jesus uns gelehrt hat, gehört *Maranatha* zu den frühesten Grundworten, die auf Wesen und Inhalt des Christentums hinweisen.

Christliches Leben ist vom Glauben her auf das Kommen Gottes ausgerichtet, der stets zu seinem Volk, das er sich erwählt hat, gekommen ist, wie die Offenbarungsgeschichte des Alten und Neuen Testaments zeigt. Doch es gibt in diesem Kommen Gottes zu seinem Volk einen Höhepunkt, den Paulus «Fülle der Zeit» nennt (*Gal* 4,4). Diese Fülle der Zeit hat an Weihnachten mit der Geburt des Gottessohnes begonnen. Ihren Höhepunkt hat sie erfahren durch den Tod, die Auferstehung und Erhöhung Jesu, wodurch Gott uns alles geschenkt hat. Seit diesem Wendepunkt der Menschheits- und Heilsgeschichte warten die Christen auf die Wiederkunft Jesu, die für die Bibel Vollendung der gegenwärtigen Welt und Anfang der neuen Welt Gottes ist.

Bis zu diesem Gott allein vorbehaltenen Zeitpunkt des Endes der Welt- und Menschheitsgeschichte (vgl. *Mt* 24,36) sind die Christen, wie Paulus sagt, Bürger zweier Welten. Der Völkerapostel stellt die neue Situation der Christen nach Tod und Auferstehung Jesu so dar: «Wenn unser irdisches Zelt abgebrochen wird, dann haben wir eine Wohnung von Gott, ein nicht

MICHAEL FIGURA, 1943 in Gleiwitz geboren, studierte Theologie in Mainz, Rom und Freiburg; Priesterweihe 1969. Von 1986-1996 war er Sekretär der Glaubenskommission der Deutschen Bischofskonferenz. Seit 2000 Pfarrer in Bingen-Dietersheim.

von Menschenhand errichtetes ewiges Haus im Himmel.»(2 Kor 5,1) Dazu gesellt sich das Hohelied der Hoffnung, das der Apostel Paulus in *Röm 8* ausbreitet. Dort finden sich jene trostvollen Worte: «Denn ich bin gewiss: Weder Tod noch Leben, weder Engel noch Mächte, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Gewalten der Höhe oder der Tiefe noch irgendeine andere Kreatur können uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christus Jesus ist, unserem Herrn.» (*Röm 8*, 39f)

Kurz danach nimmt der Diognetbrief den paulinischen Gedanken auf, dass die Christen Bürger zweier Welten seien: «Auf Erden weilen sie, aber im Himmel haben sie Bürgerrecht [...] Um es einfach zu sagen: Was im Körper die Seele ist, das sind in der Welt die Christen» (*Die Apostolischen Väter*, Tübingen 1992, 312f).

Für die Kirche ist die Wiederkunft ihres Herrn ein so wichtiges Heilereignis, dass es sich bereits sehr früh sowohl in westlichen als auch in östlichen Glaubensbekenntnissen findet (vgl. DH 10-76). Bis heute bekennen die noch getrennten Christen gemeinsam im nizäno-konstantinopolitanischen Credo: Der auferstandene und erhöhte Herr «wird wiederkommen in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten, seiner Herrschaft wird kein Ende sein.»

Mit dem Glauben an die Wiederkunft Jesu am letzten Tag ist zugleich verbunden der Glaube der Kirche, dass das Leben derer, die an Jesus Christus glauben, auf Ewigkeit angelegt ist, weil es durch die Taufe sakramental eingefügt ist in den Tod und die Auferstehung Jesu. Dazu kommt die große Verheißung Jesu in seiner Brotrede im Johannesevangelium: «Wer mein Fleisch isst und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag [...] Wer dieses Brot isst, wird leben in Ewigkeit.» (*Joh 6*, 54.58) Von all diesen großen Verheißungen sind die frühchristlichen Taufkatechesen überzeugt. Hier soll nur auf die Katechesen Cyrills von Jerusalem hingewiesen werden.

2. Cyrills Jerusalemer Katechesen

In seinen Jerusalemer Katechesen (*PG 33*, 369-1060¹), die an Taufbewerber gerichtet sind, geht es dem Bischof darum, diese in das Glaubensbekenntnis der Kirche einzuführen². Cyrill erklärt den Katechumenen die einzelnen Artikel des Glaubensbekenntnisses. Hier soll besonders auf die 15. Katechese hingewiesen werden, die sich mit der für unser Thema wichtigen Aussage des Christusbekenntnisses beschäftigt, dass der Herr Jesus Christus «kommen wird in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten, dessen Königsherrschaft kein Ende haben wird».

Zunächst kurz einige Hinweise auf die Lebenszeit *Cyrills von Jerusalem*, der um 313 geboren wurde und von 348/350 bis 386 oder 387 Bischof von

Jerusalem war. Die Bischofsweihe empfing er vom homöischen Bischof Acacius von Cäsarea. Er näherte sich nach der Weihe der homöischen Richtung des Arianismus an, deren Bekenntnis lautete: Der Sohn ist dem Vater nur in allem ähnlich (*homoios*). In seinen Schriften geht er kaum auf die christologischen Lehrstreitigkeiten des vierten Jahrhunderts zwischen Arianern und Vertretern des Glaubens von Nizäa (325) und auch nicht auf die Auseinandersetzungen zwischen Homousianern und Homoiusianern sowie Homöern ein, die das vierte Jahrhundert zu einer Schicksalszeit für den kirchlichen Glauben an Jesus Christus und an die Trinität gemacht hat. Dennoch hatten die theologischen Wirren dieser von hektischem Wechsel von Synoden und Glaubensbekenntnissen bewegten Zeit auch Auswirkungen auf Cyrills Leben. Auf Drängen der Arianer musste er dreimal in die Verbannung gehen. Erst auf dem zweiten ökumenischen Konzil in Konstantinopel (381) wird er als rechtmäßiger Bischof von Jerusalem anerkannt.

In die Lebenszeit des Bischofs fallen die ersten beiden ökumenischen Konzilien von Nikaia (325) und von Konstantinopel (381), deren Glaubensbekenntnisse bis heute alle christlichen Konfessionen bis auf wenige Ausnahmen, die zur Zeit Gegenstand ökumenischer Gespräche sind, verbinden. Dort bekennt die Kirche nach langen Auseinandersetzungen mit den Arianern und den Pneumatomachen, dass Jesus Christus wiederkommen wird in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten. Jesus Christus ist nach dem Glaubensbekenntnis zunächst Richter. Doch er ist zugleich auch Retter aus der Todesnot.

Unter dem Namen Cyrills von Jerusalem werden 24 Katechesen überliefert, darunter die berühmten fünf mystagogischen Katechesen. «Mit Sicherheit stammen von ihm achtzehn Katechesen und eine Prokatechese über Taufe und Glauben.»³ In seinen Katechesen redet Cyrill von der Wiederkunft Jesu, wobei er zwischen erstem Advent (Geburt des Gottessohnes aus der Jungfrau Maria) und zweitem Advent am Ende der Zeit unterscheidet. Wie wird er in der zweiten Parusie wiederkehren? Er wird jedenfalls nicht auf irdische Weise wiederkehren: «Dieser Jesus Christus, der in den Himmel aufgefahren ist, kommt wieder vom Himmel, nicht von der Erde [...]. Da jetzt viele Antichriste von der Erde kommen sollen, [...] warte auf den wahren Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, der nicht mehr von der Erde, sondern vom Himmel kommen, allen in hellerem Glanze als jeglicher Blitz und Lichtstrahl erscheinen wird, von Engeln umgeben, um zu richten die Lebenden und die Toten und über ein himmlisches, ewiges Reich zu regieren! Auch an dem letzten Satz halte fest! Denn viele gibt es, die behaupten, das Reich Christi habe ein Ende.» (Cat. IV, 15) Unter den vielen Leugnern der Ewigkeit des Reiches Christi, die Cyrill hier erwähnt, sind wohl vor allem Marcell von Ankyra (ca. 280–374) und seine Schüler (vgl. Eusebius Werke IV: Gegen Marcell. Über die kirchliche Theologie.

Die Fragmente Marcells [GCS, Berlin: Akademie Verlag 1972]) gemeint. Die Marcellianer leugneten in der Trinitätsfrage die wesentliche Unterscheidung der drei göttlichen Personen und daher letztlich eine ewige Trinität. Sie beriefen sich dabei auf den Apostel Paulus, der in 1 Kor 15 die für sie entscheidenden Worte schreibt: Zunächst gilt, dass Christus als erster von den Toten auferweckt worden ist. Dadurch wird eine Reihenfolge eingeleitet, die für die Marcellianer bis in die Trinität hinein gilt. Christus muss herrschen, bis Gott ihm alle Feinde unter die Füße gelegt hat. Der letzte Feind, der unterworfen werden muss und durch den Kreuzestod und die Auferstehung des Gottessohnes wirklich besiegt ist, ist der Tod, der nun entmachtet ist. Von Christus heißt es nun abschließend: «Wenn ihm dann alles unterworfen ist, wird auch er, der Sohn, sich auch dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat, damit Gott alles in allem ist.» (V. 28) Gegen diese Meinung der Marcellianer, dass das Reich Christi ein Ende haben und ins Reich des Vaters aufgehen werde, richtet sich das Glaubensbekenntnis, das Cyrill seinen Katechumenen erklärt, wenn es dort heißt: Jesus Christus wird kommen in Herrlichkeit, zu richten Lebende und Tote. Für Cyrill hat das Reich Christi kein Ende, weil das Reich des Vaters und des Sohnes durch eine völlige Willensgemeinschaft miteinander verbunden ist. Als Homöer ersetzt Cyrill die Wesensgleichheit zwischen Vater und Sohn durch eine Willensgemeinschaft, die aber für das Anliegen unserer Untersuchung nicht ins Gewicht fällt. Später wird es im Glaubensbekenntnis von Konstantinopel (381) bis heute heißen: «Seiner Herrschaft wird kein Ende sein.» (DH 150).

3. Die 15. Katechese Cyrills über den Richter und Retter sowie das Reich Christi

In dieser Katechese erklärt der Bischof den Täuflingen den Artikel über die zweite Parusie Jesu Christi: «Über das Wort: «und der kommen wird in Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten, dessen Reich kein Ende haben wird.»

Cyrill weist zunächst darauf hin, dass die Kirche nicht nur *einen* Advent (Ankunft) Christi kennt, sondern auch einen zweiten Advent. Die erste Ankunft geschah in der Weihnachtsnacht in Armut und Ohnmacht, die zweite «am Ende dieser Welt, am Jüngsten Tage» (15,3) wird in Macht und Herrlichkeit geschehen: «Bei der ersten Ankunft war er (Christus) in einer Krippe in Windeln eingewickelt, bei der zweiten umkleidet er sich mit Licht. Bei der ersten Ankunft trug er, der Schmach nicht achtend, das Kreuz; bei der zweiten wird er in Begleitung eines Heeres von Engeln in Herrlichkeit kommen.» (15,1) Bei der zweiten Ankunft wird der Heiland wiederkommen, «nicht um wieder gerichtet zu werden, sondern um zu

richten die Richter. Er der seinerzeit, da er gerichtet wurde, schwieg, wird dereinst den Bösewichtern die Freveltaten bei der Kreuzigung ins Gedächtnis rufen und sagen: «Solches hast du getan, und ich habe geschwiegen.» (15,1) Bei der zweiten Ankunft wird sich Jesus Christus allen Menschen in einer gewaltigen Lichterscheinung offenbaren. Dieser Hinweis auf blendendes Licht bei der Ankunft Christi richtet sich vor allem an «die Konvertiten aus dem Manichäismus» (15,3), die zuvor als Manichäer die Gestirne als Götter verehrten. Es ist sinnlos, die Sonne und die Sterne ebenso wie Christus zu verehren, weil der gesamte Kosmos ein Ende haben wird: «Das Sichtbare vergeht, es kommt das, was wir erwarten und was schöner ist als was wir jetzt schauen.» (15,4)

Cyrrill nennt im folgenden Zeichen, an denen die zweite Ankunft Christi erkannt werden kann. Dabei bezieht er sich auf die Rede Jesu über die Endzeit in *Mt 24*.(15, 5-8).

Doch nach der Zeit der Zeichen folgt für Cyrrill gemäß der Apokalypse die Zeit der Herrschaft des Antichrists (vgl. *Offb 20*,1-6), wobei er sich vor allem auf *Dan 7* (Vision von den vier Tieren) und *2 Thess 2* bezieht (15,9-18). Dabei nimmt er die Worte des Apostels in *V. 4*: «der Widersacher, der sich über alles, was Gott oder Heiligtum heißt, so sehr erhebt, dass er sich sogar in den Tempel Gottes setzt und sich als Gott ausgibt», wortwörtlich, während sie im Brief des Apostels wohl eher bildhafter Ausdruck dafür sind, dass der Antichrist Gott verdrängen und sich an dessen Stelle setzen will. Da Jesus die Größe des Gegners, des Satans kannte, hat er Vorsorge getroffen, dass dessen totale Herrschaft nur dreieinhalb Jahre dauern wird, wobei sich der Bischof von Jerusalem auf *Mt 24*,22 bezieht: «Um der Auserwählten willen werden jene Tage abgekürzt werden.» (15,16)

Nach dieser Zeit «großer Trübsal» (15,16) kommt endlich die sehnstlich erwartete zweite Ankunft des Herrn, «der von den Himmeln auf den Wolken kommt» (15,19). Dann werden zuerst «die Toten, welche in Christus sind» auferstehen. Cyrrill stellt hier die Bedeutung der Taufe, die das Sein in Christus begründet, heraus. Er bezieht sich hier auf *1 Kor 15*,23f, wo der Apostel von einer bestimmten Reihenfolge bei der Auferstehung spricht: «Erster ist Christus, dann folgen, wenn Christus kommt, alle, die zu ihm gehören. Danach kommt das Ende, wenn er jede Macht, Gewalt und Kraft vernichtet hat und seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt.» Die Christen, die bei der Ankunft Christi noch leben, werden in Wolken entrückt werden, «um als Lohn ihrer Drangsal übermenschliche Ehren zu erhalten [...]» (15,19) Ihnen gilt das Wort des Predigers: «Freue dich, Jüngling, über deine Jugend.» (*Koh 11*,9 in der Übersetzung der LXX)

Als deutliches Zeichen der zweiten Parusie des Menschensohnes wird den dann noch lebenden Menschen der Menschensohn am Himmel erscheinen (vgl. *Mt 24*,30).

Die ewige Königsherrschaft Christi setzt zunächst das Weltgericht voraus, das der Vater dem Sohn übergeben hat. Der Bischof mahnt die Katechumenen, den Ernst des Gerichts zu erkennen: «Seien wir ängstlich besorgt, Brüder, Gott möchte uns verdammen! [...] Auf Grund deines Gewissens wirst du gerichtet [...]. Das furchtbare Antlitz des Richters wird dich zwingen, die Wahrheit zu sagen, bzw. es überführt dich, wenn du die Wahrheit nicht sagest; denn wenn du auferweckt wirst, wirst du entweder mit deinen Sünden oder mit deiner Gerechtigkeit angetan sein.» (15,25) Cyrill entfaltet ausführlich die neutestamentlichen Kriterien (vgl. *Mt*, 25, 31–46), nach denen Jesu letztlich richten wird (15,26f). Wiederholt weist der Bischof seine Zuhörer auf den Schrecken des Gerichts hin: «Wahrhaft furchtbar wird das Gericht sein, und man hat in Anbetracht dessen, was angekündigt worden ist, Ursache, zu zittern. Ein Himmelreich ist in Aussicht gestellt, ewiges Feuer ist bereitet. Wie können wir – wird man fragen – dem Feuer entfliehen? Wie können wir in das Reich gelangen?» (15,26) Die Antwort gibt der Richter selbst, wenn er den Schafen, die er zu seiner Rechten versammelt hat, sagt: «Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.» (*Mt* 25,40) Cyrill fordert die Taufbewerber auf, die Aussagen Jesu, der sich mit den Hungrigen, Durstigen, Fremden und Obdachlosen, den Nackten, Kranken und Gefangenen geheimnisvoll identifiziert, wörtlich zu nehmen: «Es bedarf da keiner Umdeutung, sondern da heißt es: das Wort erfüllen!» (15,26) Und er rät den Katechumenen, diese Werke der Barmherzigkeit, welche die Himmelpforte öffnen, nicht aufzuschieben: «Mache jetzt bereits den Anfang! Harre aus im Glauben [...]. Lasse das Licht deiner guten Werke vor den Menschen leuchten! [...] Möge keiner von uns verurteilt und verstoßen werden, damit wir mit Vertrauen dem ewigen König Christus, der in Ewigkeit regiert, entgegengehen können. In Ewigkeit ist nämlich König der Richter der Lebenden und der Toten, da er für die Lebenden und die Toten gestorben ist.» (15,26 mit Verweis auf *Röm* 14,9)

Doch Jesus ist nicht nur Richter, sondern auch Retter. Deshalb ist sein Gericht über die Lebenden und die Toten letztlich umfasst von der grenzenlosen Liebe Gottes, die sich Christus geoffenbart hat. Darauf weist Cyrill am Ende der 15. Katechese hin, wenn er sich mit dem bereits zitierten Wort des Apostels Paulus über die Unterwerfung des Sohnes unter den Vater (*1 Kor* 15,28) beschäftigt. «Wenn es heißt: «er wird sich unterwerfen», so ist nicht gesagt: er fängt alsdann erst an, dem Vater zu gehorchen; denn immer und ewig tut er, was ihm wohlgefällig ist. Es will vielmehr gesagt sein: Auch dann gehorcht er nicht in erzwungenem Gehorsam, sondern in freiwilliger Hingabe. Denn nicht unterwirft er sich als Sklave einem Zwang, sondern er gehorcht als Sohn freiwillig und aus Liebe.» (15,30)

Nach diesen Belehrungen macht der Bischof den Katechumenen noch einmal Mut: «Du weißt, welchen Weg du gehen musst, um beim Gericht unter denen gefunden zu werden, welche rechts stehen. Bewahre das anvertraute christliche Gut, indem du dich durch gute Werke auszeichnest, um mit Zuversicht vor den Richter zu treten und das Himmelreich zu erben!» (15,33)

4. Zur gegenwärtigen Situation

Wenn auch der Gerichtsgedanke weithin aus der gegenwärtigen Verkündigung verschwunden ist, gehört er doch zum Glauben der Kirche. Der Katechismus der Katholischen Kirche stellt ihn erneut heraus. Bei Cyrill war die Rede vom Richter und Retter beim Weltgericht. Dazu heißt es im Katechismus: «Christus ist der Herr des ewigen Lebens. Als dem Erlöser der Welt kommt Christus das volle Recht zu, über die Werke und die Herzen der Menschen endgültig zu urteilen. Er hat durch seinen Kreuzestod dieses Recht «erworben» [...]. Nun aber ist der Sohn nicht gekommen, um zu richten, sondern um zu retten und das Leben zu geben, das in ihm ist. Wer in diesem Leben die Gnade zurückweist, richtet sich schon jetzt selbst. Jeder erhält Lohn oder erleidet Verlust je nach seinen Werken; er kann sich selbst sogar für die Ewigkeit verurteilen, wenn er vom Geist der Liebe nichts wissen will.» (Nr. 679)

Der Gerichtsgedanke wird immer mehr auf das Ende der Zeit herausgeschoben. Doch die Kirche kennt neben dem allgemeinen Gericht am jüngsten Tag auch das besondere Gericht in der Todesstunde. Davon spricht Cyrill nicht. Seine Katechesen sind aber Hinweise auf die Verantwortung vor Gott und dem Nächsten, die uns auferlegt sind.

ANMERKUNGEN

¹ Weitere Ausgabe: W.C. REISCHL/J. RUPP, *S. Patris nostri Cyrilli Hierosolymorum archiepiscopi opera quae supersunt omnia*, I, München 1848 (Hildesheim: Olm 1967).

² Das aus den Katechesen Cyrills rekonstruierte Glaubensbekenntnis, das nicht identisch mit dem Credo des Konzils von Nizäa ist, findet sich bei G. RÖWEKAMP, *Einleitung zu Cyrill von Jerusalem, Mystagogische Katechesen* (Fontes Christiani 7), Freiburg 1992, 20.

³ Ebd., 8. Neben der in Anm. 2 erwähnten Ausgabe der mystagogischen Katechesen Cyrills sind noch folgende Ausgaben wichtig: *Des Heiligen Cyrills von Jerusalem Katechesen*, übers. u. eingel. v. Philipp Häuser (Bibliothek der Kirchenväter 41) München 1922; *Catéchèses mystagogiques* (Sources Chrétiennes 126 bis).

ALOIS M. HAAS · UITIKON WALDEGG

DIES IRAE, DIES ILLA

Die «in der christlich-abendländischen Überlieferung gegründete Vorstellung vom innergeschichtlichen Endzustand»¹ gipfelt in der Vorstellung eines Gerichts, in dem die Menschheit zu ewigem Heil oder zur ewigen Verdammnis aufgerufen wird. Kategorial gehört der im Gericht gefällte Entscheid nicht in den Bereich der Ontologie (als eine Folge der Frage: was ist?), sondern in den Bereich der Geschichte (als Antwort auf die Frage: was wird end-gültig, am Ende der Zeit entschieden werden?). Das heißt, das Endgericht entscheidet, ob das «finis-Ziel» der Menschheit mit dem verheißenen «finis-Ende» «in eins fallen» kann «oder nicht».² Diese Frage lässt sich jetzt in keinem Fall einfach durch Ja oder Nein beantworten, «weil es, nach der Aussage der Theologie einerseits auch nach dem letzten Ende der Geschichte zweifellos die Realität der unwiderruflichen Trennung vom letzten Seinsgrund geben wird, der Verwerfung, der Verdammung oder wie immer dieser Zustand der Zielverfehlung genannt werden mag; weil es demnach ein Ende gibt, das nicht zugleich Erreichung des Zieles ist. Nun aber das «anderseits»! Die theologische Interpretation besagt: auch in der Realität von Verwerfung, Verdammung, Trennung werde, letzten und tiefsten und unbegreiflichen Sinnes, das Ziel der creatio nicht eigentlich verfehlt sein.»³

Für die Christen gehört damit das Jüngste Gericht und damit auch dessen Appell, es in seiner Endgültigkeit zu respektieren, zur geschichtlich dokumentierten «Schöpfungswirklichkeit» der gläubigen Vernunft, da es in der Heiligen Schrift verheißen und als wesentlicher Endpunkt der Welt vorhergesehen ist.⁴ Sein Heilsversprechen im Himmel und seine Drohung mit Verurteilung zur ewigen Verdammnis im Strafort der Hölle⁵ sind die alternativen «Orte» einer endzeitlichen Beurteilung aller Menschen im Blick auf ihr Leben.

ALOIS M. HAAS, geb. 1934 in Zürich; Studium der Germanistik, Philosophie und Geschichte in Zürich, Berlin, Paris, München. 1974-1999 Professor für Dt. Literaturgeschichte von den Anfängen bis 1700 in Zürich. Dr. theol. h.c. der Universität Fribourg i.Ü.; 1989-2000 Ehrenpräsident der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft.

I.

Solche Annahmen entsprechen natürlich nicht mehr der Beurteilungsweise einer aufgeklärt säkularen Weltsicht, die gegenüber vergangener prophetischer und apokalyptischer Literatur aus dem Geist göttlicher Offenbarung bloß ein höchst kühles und ironisches Interesse aufzubringen vermag.⁶ Für Friedrich Nietzsche ist das Jüngste Gericht eine Schimäre der «imaginäre(n) Teleologie» und der «reine(n) Fiktions-Welt» des Christentums, die ihre Begründung in dessen «*décadence*» findet: einem grundsätzlichen «Übergewicht der Unlustgefühle über die Lustgefühle».⁷ Das Gericht ist nichts anderes als Ergebnis eines christlichen Ressentiments gegenüber der Welt.

Dass solche Aufgeklärtheit die Sachlage heute nicht wirklich benennen kann, haben die aufgeregten und reichen Kommentare zur vergangenen Jahrtausendwende deutlich gezeigt! Das Ende der Welt hat ein abgründiges Drohpotential bis heute behalten – wenn auch in vielfältigen inhaltlichen Deutungsvarianten. Die Umsetzung von Endzeitverheißungen in den faktischen Ablauf der Geschichte hat die Menschen immer wieder aufgewühlt und bewegt, ohne dass bis dato ein solches Ende eingetreten ist. So ist das Ende der Geschichte eine Geschichte ohne Ende.⁸ Und wirksame Trostgründe gegen die Angst vor einem Untergang der Menschheit oder vor der Verdammung, die bei den Menschen immer schon und immer noch aufkommt beim Gedanken, das positive Ziel ihrer endzeitlichen Vollendung verpassen zu können, gibt es scheinbar auch nicht. In der Tat ist es ein beliebter Topos der modernen Mediävistik, mittelalterliches Leben im Bild einer Existenzangst nachzuvollziehen, die sich in der aus dem indischen Erzählraum stammenden Parabel vom Mann im Abgrund auf der Flucht vor dem Einhorn spiegelt.⁹ Gurjewitsch gibt den Inhalt nach einer Exempelsammlung wie folgt wieder: «Der Gedanke an seinen Tod und an die ihm folgende Abrechnung darf den Menschen auch nicht einen Augenblick lang verlassen, denn er kann an jedem Tag, zu jeder Stunde gezwungen sein, dieser Welt Valet zu sagen. Der begriffliche Gemeinplatz für diese Haltung war die Formel von der «Eitelkeit alles Irdischen», und das war dann auch das Bild, das die Prediger vom Leben des Menschen zeichneten. Nach ihrer Rettung vor dem *Einhorn* drohte den Menschen das Schicksal, in eine tiefe Grube zu fallen, an deren Grund Schlangen zischelten, giftige Kröten hockten und andere Reptilien ihr Unwesen trieben. Dabei konnte es ihnen zwar gelingen, sich am Ast eines Baumes festzuhalten und sich auf ihm einzurichten, doch schon gruben *zwei wilde Tiere*, ein schwarzes und ein weißes, an den Wurzeln dieses Baumes. Der *Drache* drohte, die Menschen von ihrem Ast zu den *Reptilien* hinunterzustürzen. Und wenn dann diese unglücklichen Menschen im Angesicht dieser vierfachen Gefahr – des Einhorns an der Grube, der wilden Tiere am Fuß des Baums, des Drachens in der Luft

und des Otterngezüchts am Boden der Grube – an ihrem Baum einen Apfel erblickten und, alle Gefahren vergessend, die Hand nach ihm ausstreckten, dann stürzten sie unrettbar hinab zu den Reptilien.»¹⁰

II.

So scheinen ›Existenzangst‹ – und daran anschließend ›Rache‹ – auch heute noch Schlüsselworte abzugeben für die (post-)moderne Konstellation, aus der heraus das Endzeitgericht gedeutet wird¹¹ – kürzlich und prominent: als Projektion «aufgeschobener menschlicher thymotischer Impulse und zurückgestellter Racheprojekte..., deren globales Design jenseits des Vorstellungsinhalts der Bankarbeiter liegt».¹² Die hinter dieser Verdächtigung präsente Vorstellung einer monetären Mustern nachgebildeten christlichen Zornbank, in welcher die ›Schätze‹ einer Ressentimentkultur gehortet und endzeitlich entsorgt werden, entspringt einer Phantasie, die offensichtlich selber schon Symptom einer Schädigung ist, die sie beschreibt.¹³ Das Argument aus den Altbeständen einer reaktionären Verdachtskultur (die nun immerhin auch schon mehr als 150 Jahre auf dem Buckel hat!), trägt nicht mehr angesichts eines die Menschheit umtreibenden, nicht ausrottbaren Gerechtigkeitspathos, das – trotz allen aufgesetzt wirkenden Redeverboten der Abzocker eines international sich aufspielenden Kasinokapitalismus mit kriminellen Neigungen – sich immer wieder durchzusetzen vermag. Deren Angriffen gegen demokratische Integrität ist ein Riegel zu schieben: Ungerechtigkeiten sind zu ahnden, zu verfolgen und zu bestrafen! In Zeiten einer die wahren Verhältnisse ungebührlich beschönigenden Rhetorik, welche die Zeiten der Völkermorde, der weltweiten Kriege (mit Milliarden von kombattanten und zivilen Opfern) schamlos vergessen lassen möchte, ist es schlechterdings zynisch, den nicht unterdrückbaren Zorn der von der Internationale einer beruflich inkompetenten und dekadenten Finanzelite Ruinierten als Ressentiments gestörter Seelen zu bezeichnen. Dem gegenüber ist die Rhetorik einer Drohung mit Gericht und Strafe heute nicht nur (wieder) verständlich, sondern im Blick auf die allseits bedrohte Menschenwürde geradezu zu fordern! Auf der andern Seite ist natürlich die Funktion einer die Endzeit mit der Gerichtsfiktion verbindenden Weltkonzeption keinesfalls in der durch sie auslösbaren Beängstigung erschöpft. Das ist eine absolut ungenügende und törichte Deutung. Die Gerichtsvorstellung ist – das zeigen die über die Jahrhunderte verstreuten bildlichen Endzeitgerichtsdarstellungen¹⁴ mit aller Deutlichkeit – eine außerordentlich in Szene gesetzte Ordnungssuggestion des Weltganzen in pastoraler, aber darüber hinaus auch in kosmologischer Absicht (was durchaus antiken und orientalischen Ganzheitsvorstellungen korrespondierte)¹⁵.

An diesem Punkt eines «gerechten» Zorns hat das «Dies irae» immer wieder seinen geistigen Ort, wenn es klar und deutlich mit einer den diesseitigen Gerichten übergeordneten gerichtlichen Instanz des «Letzten» oder «Jüngsten» Gerichts droht.

III.

Das «Jüngste Gericht» ist ein Gottesgericht und hat darin Endgültigkeitscharakter für die ganze Menschheit. Es setzt voraus, dass die Existenz aller schon verstorbenen und noch lebenden Menschen eine Umwandlung erfährt in eine Existenzform, in welcher ein neues Leben – ein «Jenseits»¹⁶ – das alte in einer ethischen Bezüglichkeit zum vergangenen weiterführt; die Christen verbinden das «Jüngste Gericht» daher mit dem Vorgang einer «Auferstehung der Toten».¹⁷ «Ethischen Religionen» drängt sich ein solches Gericht als ein Postulat ultimativer Gerechtigkeit¹⁸ auf, die jenseits aller menschlichen Machenschaften sich durchzusetzen in der Lage ist und die Verhältnisse annähernder Gleichbehandlung für alle Zeiten wieder herstellt. Sinnvoller Weise sind die ersten negativ apostrophierten Adressaten dieser Wiederherstellung von sozialer Gerechtigkeit und Frieden die Reichen, Mächtigen und Ausbeuter (nach dem Magnificat Lk 1, 46–55, besonders 52), was doch darauf hinweist, dass die *avaritia* (Geiz) – gegen die in der Nächstenliebe begründete *misericordia* gerichtet – ein Hauptlaster von fundamentaler Bedeutung ist.¹⁹ Vordringlich gegenüber jeder bloß auf Angst abzielenden Deutung endzeitlicher «Fiktionen» ist deshalb eine Wiederherstellung gerechter sozialer Verhältnisse in den Vordergrund zu rücken.

Die Sequenz «Dies irae» umfasst 17 dreizeilige, am Schluss noch je eine vier- und zweizeilige trochäische Reimpaarstrophen, die von 1570 bis zum II. Vaticanum von 1969 im Officium der Totenmesse gesungen wurden – problemlos und ernsthaft, im Bewusstsein, dass dem Verstorbenen bei aller göttlichen Milde ein Gang zum Gericht – zuerst «partikulär» und «individuell», dann am Ende der Zeiten bei der Wiederkehr Jesu Christi auf den Wolken «universell» mitsamt der ganzen Menschheit – nicht erspart bleiben kann. Gegen sieben Jahrhunderte war die Sequenz religiös zumutbar, in Zeiten äußerster und quantitativ horrender Grausamkeit der Menschen untereinander (das 20. Jahrhundert mit seinen Möglichkeiten der Massenvernichtung!) wurde das Lied als zu grobsinnig vom Katalog Sinnmachender Texte abgesetzt, weil die darin enthaltene Mahnung als Angstmacherei empfunden wurde. Als solche wird es auch heute noch im Sinn durchschnittlicher Aufgeklärtheit empfunden.

Der Text der Sequenz, dessen gregorianische Einbettung in Gesang noch heute höchst ergreifend empfunden wird, lautet:

Dies irae, dies illa
Solvat saeculum in favilla
Teste David cum Sibylla

Tag des Zorns, jüngster Tag,
wo die Welt in Feuer aufgeht.
Altes Zeugnis: David, Sibylle.

Quantus tremor est futurus,
Quando iudex est venturus,
Cuncta stricte discussurus!

Gewaltiges Beben wird sein,
wenn der Richter erscheint
zur strengen Prüfung der Welt.

Tuba mirum spargens sonum Posaune,
Per sepulcra regionum,
Coget omnes ante thronum.

ein seltsamer Hall
dringt in die Grabstätten ein,
zwingt alle hin zum Thron.

Mors stupebit et natura,
Cum resurget creatura,
Iudicanti responsura.

Es staunt der Tod, die Natur:
da erhebt sich die Kreatur,
Antwort zu geben dem Richter.

Liber scriptus proferetur,
In quo totum continetur,
Unde mundus iudicetur.

Ein Buch wir vorgetragen,
eine Schrift, die alles enthält,
wonach zu richten die Welt.

Judex ergo cum sedebit,
Quidquid latet apparebit,
Nil inultum remanebit.

So, wenn der Richter dort sitzt,
kommt alles ans Tageslicht,
Nichts bleibt ohn Sünde zurück.

Quid sum miser tunc dicturus,
Quem patronum rogaturus,
Cum vix iustus sit securus?

Was werde ich Armer dann sagen,
wen mir als Schutzpatron suchen,
Wenn doch der Gerechte kaum sicher?

Rex tremendae maiestatis,
Qui salvandos salvas gratis,
Salva me, fons pietatis.

Übergewaltiger König,
was zu retten ist, rettetest umsonst du.
Rette mich, Quell der Güte.

Recordare, Jesu pie,
Quod sum causa tuae viae,
Ne me perdas illa die.

Denke daran, Jesus, Güte:
Dein Lebensweg – meinetwegen.
Vernichte mich nicht am Ende.

Quaerens me sedisti lassus,
Redemisti crucem passus;
Tantus labor non sit cassus.

Erschöpft bei der Suche nach mir,
erlitten das Kreuz zur Erlösung –
Vergebliche Liebesmüh?

Iuste iudex ultionis,
Donum fac remissionis,
Ante diem rationis.

Richter gerechter Rache,
vergib, lasse nach
vor dem allerletzten Gericht.

Ingemisco tamquam reus,
Culpa rubet vultus meus;
Supplicanti parce, Deus.

Ich seufze auf, bin ja schuldig.
Scham steigt mir rot ins Gesicht
Ich bitte dich, schone mich, Gott.

Qui Mariam absolvisti
Et latronem exaudisti,
Mihi quoque spem dedisti.

Freispruch erhielt doch Maria,
den Schächer hast du erhört,
mir so auch Hoffnung gegeben.

Preces meae non sunt dignae,
Sed tu, bonus, fac benigne,
Ne perenni cremer igne.

Nicht würdig und recht sind die Bitten
doch, Guter, gütig sieh zu,
Dass ich nicht ewig verbrenne.

Inter oves locum praesta
Et ab haedis me sequestra
Voca me me cum benedictis.

Sind Menschen am Ende zu scheiden
wie Herden in Schafe und Böcke,
Mit den Seligen ruf mich zu dir.

Oro supplex et acclinis,
Cor contritum quasi cinis:
Gere curam mei finis.

In Demut, zur Erde geneigt,
das Herz zerrieben, fast Asche:
Nimm meines Endes dich an.

Lacrimosa dies illa,
Qua resurget ex favilla
Judicandus homo reus:
Huic ergo parce, Deus.

Ein Trauertag, jener Tag,
da aus dem Feuerbrand aufsteht
der schuldige Mensch zum Gericht.
Schone ihn also, o Gott.

Pie Iesu Domine,
Dona eis requiem. Amen.

Gütiger Jesus, Herr,
Gib ihnen Ruhe. Amen.²⁰

Der Text der Sequenz ist im weitesten Sinn dem literarischen Bereich des *«Latin mystique»* zuzurechnen, wie ihn Rémy de Gourmont kenntnisreich aus dem mittelalterlichen Antiphonarium²¹ erschlossen hat.²² Zusammen mit dem *«Stabat mater»* gehört das *«Dies irae»* zu den *«zwei dunklen Blumen»* der mittelalterlichen Liedproduktion *«mit dem bitteren Geschmack der Asche»*.²³ Gleichwohl sind beide Lieder von höchstem literarischem Reiz, sowohl was die Reimmelodie wie was die formale Rhythmik anbetrifft. Ob das *«Dies irae»* dem Franziskaner Tommaso de Celano (+ um 1260) zuzuschreiben ist – wie es seit dem 14. Jahrhundert üblich ist –, bleibt bis heute letztlich unentschieden. *«Der Text der Sequenz findet sich in franziskanischen Handschriften der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts, die Melodie jedoch erst gegen 1250.»*²⁴ Zwar ist das Lied ursprünglich keine eigentliche Sequenz im gregorianischen Sinn, sondern eine Spätform – wegen ihrer Reimstruktur. *«Die Sequenz beginnt wie ein dem Responsorium *«Libera me»* unterlegter Tropus. Zwar gibt es gewisse Ähnlichkeiten im Strophenbau mit einer Sequenz, jedoch liegt der Unterschied in der dreimaligen Wiederholung der gleichen Melodiefolge. Dadurch hebt sich das *«Dies irae»* deutlich von der Gattung der Sequenz ab.»*²⁵ Geführt wird es aber wegen seiner Berühmtheit dennoch durchwegs unter der Rubrik *«Sequenz»* und das sicher mit Recht.

IV.

Sinn und Zweck des Textes sind derzeit, wie angetönt, *prima vista* leichthin einzuordnen. Danach gehört die Sequenz in den Kontext einer von den Historikern ermittelten (ein wenig auch *«konstruierten»*) Kultur der Angst, welche die Kirche im Mittelalter und weit darüber hinaus ausgeübt haben soll.²⁶ Die Mentalitätsgeschichte hat sich dabei weithin der düsteren Beschreibungen der *«dark ages»* bei ihrer Nachzeichnung mittelalterlicher Le-

bensbefindlichkeit bedient. Leben im Mittelalter ist Leben in Angst und Bedrückung; Ziel aller weltlichen und geistlichen Obrigkeit ist, die Menschen im Zustand der «culpabilisation» niederzuhalten und ihnen in ihrer tief empfundenen Schuld, die nichts anderes als die Angst vor einer jenseitigen Vergeltung ist, «helfend» beizustehen. Nach diesem Deutungsmuster vonseiten einer «Kultur des Verdachts» erlaubte sich die Kirche, die Menschen durch ihre «Heilspredigt» im Zustand geistig und materiell deprimierender Ausbeutung zu halten. Folglich ist die Anhörung unserer Sequenz im liturgischen Rahmen des Totenrequiems nichts anderes als die Überantwortung der Frommen an die Unmündigkeit, die Kant in seinem Aufklärungsverdikt als erkenntnisfeindlich apostrophiert hat.²⁷ Schon der Inhalt des gesungenen Textes widerspricht einem solch schlichten Deutungsmuster. Dass dann selbst die katholische Kirche die Sequenz mit der Begründung, sie entspreche nicht dem österlichen Geist, in den der Sterbende eingehen soll, aus der Totenliturgie verbannte, trägt der Glaubensstatsache, dass – gemäß der göttlichen Endzeitregie – in der endzeitlichen Auferstehung vom Tod ein Gericht über alle Menschen stattfinden soll, wenig Rechnung.

V.

Wie immer das liturgische Arrangement sich in der Totenmesse gestalten mag, das Gericht stellt sich in jedem Fall als eine dramatische Inszenierung sowohl im geistlichen wie im weltlichen Bereich dar. Der Auftritt von Richter und Gericht erfolgt mit einem Posaunenklang (Mt 14, 31) – unberechenbar plötzlich und erschreckend. Unsere Sequenz gehört zur apokalyptischen Literaturgattung, weil nicht eine eschatologische Theorie entworfen, sondern Details des dramatisch verlaufenden Weltendes – immer im Rückgriff auf die biblischen Hinweise – vermerkt werden.²⁸

Die Sequenz²⁹ zerfällt in zwei Teile: 1. Schilderung des Jüngsten Tages (Str. 1-6), 2. Ausdruck der Gefühle und Bitten, welche den Gläubigen bewegen angesichts des Geschehens, in das einbezogen er sich vorfindet.

1. Die Worte, die uns im ersten Vers als appellative Paukenschläge überfallen: *dies irae, dies illa* sind ein Zitat aus dem Propheten Sophonias (1, 15) – ein Aufschrei, welcher das plötzliche Eintreten des Gerichts signalisiert! Es ist sicher nicht das Auftreten eines im sloterdijkschen Sinn domestizierten Direktors einer Zornbank, sondern der in keiner Weise berechenbare Gott, von dem Heil und/oder Unheil zu erwarten sind. Der im Gefolge des schicksalhaften Tages eintretende Brand vernichtet (oder verwüstet) die Welt in einer fürchterlichen Feuersbrunst (2 Petr 3, 6f.; Mt 24, 31).³⁰ Der Verweis schließlich auf David (in alten Versionen auf den Hl. Petrus [2 Petr 3, 12; 3, 10]) und Sibylla bildet den Bezug zu prophetischen Voraussagen

heiliger und profaner Personen. An Davids Psalmen ist zunächst zu denken (Ps 10, 6ff.; Ps 49, 3ff. und Ps 101, 26f.), Textstücke, in denen der Jüngste Tag mit dem Kommen des Herrn, häufig auch ein gewaltiger Brand anvisiert wird. Sibylla steht an zweiter Stelle als profane Prophetin. Sie, die bei den Kirchenvätern immer schon in hohem Ansehen stand, ist Zeugin von einem in der Zukunft stattfindenden Gericht mitsamt einem Weltbrand.³¹

2. Das Erbeben der Welt bezieht sich auf Lk 21, 25, wo unmissverständliche Zeichen an den Gestirnen und die Erschütterung der Meere die (noch lebenden) Völker in ausweglose Angst versetzen. Sie ängstigen sich vor dem Kommen des Richters, der sie *stricte* in einem kontradiktorischen Verfahren (*discussio*) prüfen wird.

3. Die Gerichtsposaune, deren Ton «wunderbar» erschallt, wird in Mt 24, 31 erwähnt: ihr Klang hat eine doppelte Wirkung; sie erweckt die Toten zum Leben (was noch keinesfalls eine Erlösung besagt!), ruft die noch Lebenden und dringt in die fernsten Weltgegenden.

4. Beide biologischen Instanzen «Tod» und «Natur» geraten bei diesem Ruf in Erstaunen und Entsetzen, wird doch ihre Macht sichtlich gebrochen. Es geschieht eine Umwandlung aller «Kreatur», wenn sie nun dem Richter Antwort zu geben hat.

5. Das «geschriebene Buch», das geöffnet wird, ist ein Buch, in dem alle Gehalte der Welt verzeichnet sind. Der Vorgang ist vorgezeichnet in der Apokalypse, wo Bücher aufgeschlagen werden, in denen als in einem *liber vitae* die Werke der Menschen verzeichnet sind (Apok 20, 12).

6. Schon dieser Vorgang, der ein Vorgang der Apokalypse, der Enthüllung alles Verborgenen ist, belegt die Macht dessen, der als Richter auf dem Throne sitzt (Apg 7, 55; Mt 26, 64). Wenn in diesem Gericht nichts unvergolten bleibt, dann findet eine Art *ius talionis* statt, nach dem in genauer Korrespondenz zur begangenen Tat auch das Urteil gesprochen wird, wobei Richtspruch und Durchführung des Urteils eins sind.

7. Mit dieser Strophe beginnt der zweite Großteil. Das Gericht steht vor uns in seinem Ablauf und in seiner ultimativen Relevanz. Jetzt aber beginnt der bisher passive Mensch sich zu äußern – und zwar als Verstorbener oder als noch Lebender, der sich der Gerichtsmeditation unterzogen hat – jedenfalls in der Haltung des Beters. Als *miser* (armer Sünder) sieht er sich in der vollständigen Inkommensurabilität zum Gerichtsgeschehen. Wo soll er einen Beistand finden, da doch sogar die Gerechten keinen festen Stand haben werden (vgl. 1 Petr. 4, 18; Lk 18, 9 und 13).

8. Mag die vorangehende Strophe vom Beter noch zu sich selber gesprochen worden sein – jetzt tritt er in den Dialog mit dem Richter ein. Er spricht ihn im Geist einer vergangenen Frömmigkeit (des 12. Jahrhunderts) verehrungsvoll als überaus machtvollen König an, dem vollkommene Ver-

fügungsgewalt zu geben und zu nehmen anheimgestellt ist. Ein solcher König vermag ohne Rechnung zu heilen und zu begnadigen (*salvare gratis*). Das ist Königsrecht, insbesondere eines Vater-Königs, der *fons pietatis* (väterlicher Quell der Güte) genannt werden kann.

9. Der Sohn des allmächtigen Vaters – *Jesu pie* benannt – wird danach als Logos, der für die gute Schöpfung und deren gutes Ende besorgt ist und war – also und vor allem auch «meinetwegen»! – angefleht, sich zu erinnern, wieso er den Weg in die Welt (vom Himmelsthron in den Schoß der Jungfrau, in die Krippe, ans Kreuz) gegangen ist. Der individuelle Ton des Betenden wird nun immer stärker, da er sich insgeheim als das verlorene Schaf sieht, das jede Mühe der Suche nach ihm sinnvoll macht.

10. Soll alles, was Jesus auf sich genommen hat bei dieser Suche nach mir verlorene Liebesmüh gewesen sein? Der Beter versetzt sich ganz franziskanisch in eigentliche *meditationes de vitae Christi*. Erinnert wird an Jesu Besuch beim Jakobsbrunnen (Joh 4, 6f.), wo er sich müde niederliess (*sedisti lassus* gegen das frühere: *iudex sedebit*). Erinnert wird an das Kreuzesleiden. Menschwerdung und Passion sollen nicht vergeblich gewesen sein.

11. Der betende Sünder flicht eine Bitte an den gerechten Richter ein, der für ihn gleichzeitig auch der Erlöser ist. Es ist eine Bitte, welche Nachlassung von Strafe (*donum remissionis*) erbittet noch vor dem Tag des Gerichts. Wir befinden uns jetzt wohl in der Perspektive eines Menschen, der noch auf dem Pilgerweg ist. Die Sequenz ist auch und vor allem eine Einführung ins betrachtende Gebet.

12. Dem Geständnis folgt die Reue mit ihrem äußeren Zeichen der Schamröte und des Seufzens (das immer ein inneres Haltezeichen für die betende Seele ist!). So fleht sie: der Reue möge die Schonung folgen. Der sich als schuldig (*tamquam reus*) empfindet, drängt sich eine eigentliche Bekehrung auf.

13. Exemplarische Sünder(innen) sind als reuevoll Bekehrte Beispiele, welche den Christen erlauben, sich in ähnlicher Lage auf sie zurück zu beziehen. So Maria Magdalena (Lk 7, 36 – 50) und der Schächer (Lk 23, 43), der zur Rechten Jesu gekreuzigt wurde und dem von Jesus die Einkehr ins Himmelreich noch am Karfreitag gestattet wurde. Sie sind – wie Maria – Liebende – oder wie der Schächer – Glaubender. Ihnen wird *gratis* geholfen.

14. Nochmals öffnet sich für den Bittenden eine Differenz: Er vermag mit seinen unwürdigen Bitten eigentlich nicht an den eigentlichen Adressaten zu gelangen. Aber er ist ein Künstler der Übersteigerung: Wenn *er* schon nicht genügt, dann entspricht der Angeflehte den Ansprüchen unendlicher Güte um so mehr. Er wird ihn – und das ist seine Bitte und seine Gewissheit – als Gütiger gut machen, also dem Endzeitfeuer entrinnen lassen können.

15. Und jetzt eine Rückkehr aus dem Bereich der seelischen Zerknirschung zum endzeitlichen Richtplatz. Der christliche Beter ist ein Realist; er will

den Eintritt ins Heil, in die Rettung; er möchte unter den Schafen zur rechten Seite des Richtenden stehen können und ist bereit, alles dafür Erforderliche einzusetzen, auch wenn er weiß, dass all das keinesfalls genügt. Seine totale Inkommensurabilität zur Gerichtssituation, die in seiner sündigen Schwäche liegt, ist auch sein Trumpf.

16. Charles Péguy hat einmal bedauert, dass Dante wie ein Tourist und nicht wie ein sensibler Mensch die Hölle durchwandert. Hier findet sich ein Reflex solcher Unempfindlichkeit (Mt 25, 41 und 25, 34). Wenn die Bösen den Flammen der Hölle überantwortet werden, dann will der Beter auf die rechte Seite zu stehen kommen. So lautet der Lakonismus des einsam Betenden, der deswegen kein Egoismus ist, weil er einer Haltung mit unendlichen Implikationen entspricht.

17. Und dann die schlichteste Bitte: In Demut, das Herz zu Asche zerrieben: *gere curam mei finis* nimm dich meines Endes an! Das ist eine *commendatio animae*, die auf engstem Wortraum die stolze Formel: *Quidquid agas, prudenter agas et respice finem!* zur Gelassenheit der Selbstüberantwortung ins Vertrauen zum Retter überführt.

18. Der Redende kehrt wieder in die Zeitphase der Gegenwart zurück, indem er sich ans Kommende nochmals mit innerer Ergriffenheit er-innert. Da ist die Präsenz eines Tages voller Tränen, zu dem der schuldig Gewordene zur Richtstätte befohlen wird: die *dies irae* ist zur *lacrimosa dies* geworden – der Tag des Zornes wird zum Tag voller Ergriffenheit. Also ist etwas mit dem Sünder (*homo reus*) geschehen: Er ist vom geängstigten Menschen voller Schrecken zum empfindsamen Büßer geworden.

Als heute vielfach geforderter Christ mit dogmatischer Prägung könnte man gegen den Ablauf der Sequenz einwenden, dass sie Heil und Rettung immer intensiver auf den Einzelnen fokussiere, und diesen Einzelnen gar mit Reue- und Bekehrungskapazitäten ausstatte, deren Intensität gegenüber dem allgemeinen Heil und dessen Notwendigkeit immun mache. Dieser Vorwurf würde aber gerade nicht zutreffen. Es ist richtig, dass die individuelle Sünderperspektive vordringlich eingeführt wird. Aber sie ist bloße Rollenfunktion im Blick auf die ganze Ekklesia – sowohl von ihrem Ort in der Liturgie her wie auch von dem der Beter her, welche die Sequenz gemeinschaftlich singen. Das *parce deus* gilt für alle. Und damit ist das großartige Lied keine Schreckenspastoral, sondern ein Werk erbarmender Schonung für Menschen, denen Religion noch Leidenschaft bedeutet.

ANMERKUNGEN

¹ Josef Pieper, *Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Meditation*, München 1950, 167.

² Ebd., 94. – *«Ende der Zeit»* hat mit *«Vollendung der Zeit»* und *«Fülle der Zeit»* zu tun. Das Pathos der Fülle ergibt sich – und das ist weit mehr als eine funktionale Selbsterschöpfung der Zeit – am Ende der Zeit als Liebe in Gerechtigkeit: *«Wie es darum gemäß der christlichen Soteriologie eine Liebe bis zum Ende, bis zur Vollendung gibt, gibt es eine Gerechtigkeit, die am Ende die Sehnsucht der Lebenden wie der Toten einlöst»* (Kurt Anglet, *Begrenzung der Zeit. Traktat über die Vollendung*, Würzburg 2008, 107; ders., *Das Ende der Zeit – die Zeit des Endes. Eschatologie und Apokalypse*, Würzburg 2005, 131f.). Vgl. auch Alois M. Haas, *Mystische Eschatologie*, in: ders., *Mystik im Kontext*, München 2004, 147–167.

³ Pieper, wie Anm. 1, 95.

⁴ Vgl. dazu die Ausführungen von Jean Delumeau, *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident. XIII^e-XVIII^e siècles*, Paris 1983, 417f.; auch Georges Minois, *Hölle. Kleine Kulturgeschichte der Unterwelt*, Freiburg 2000, 55–78; Markus Reiser, *Das Jenseits im Neuen Testament*, *Trierer Theologische Zeitschrift* 2 (2001) 132. Es überschreitet die Kompetenz des Schreibenden bei weitem, die Aussagen des *«Dies irae»* im Zusammenhang der biblischen Kontexte bewerten zu können! Vielleicht ist solches gar nicht nötig, da die Höllenvorstellung Kulturen und Religionen übergreift.

⁵ Die Hölle, die neben dem Himmel, die Alternative des Endzeitgerichts für die Gerichteten darstellt, stellt sich historisch als ein außerordentlich komplexes Phänomen dar, das in kaum einer Kultur fehlt, heute kaum mehr geglaubt wird (siehe Herbert Haag, *Abschied vom Teufel. Vom christlichen Umgang mit dem Bösen*, Zürich 2000), aber paradoxer Weise zum intensivsten Dauerdiskurs des 20. Jahrhundert werden konnte (weil dieses Jahrhundert die Einrichtung von *«konkreten»* Höllen meisterhaft zu arrangieren verstand!). Die weltweite *«Fiktion»* einer Hölle wurde von den Menschen, die ohne sie nicht auskommen mochten, zum perfektsten und konkretesten Alptraum – derzeit mittels aus dem eigenen Land schamvoll ausgelagerter ambulanter Folterstationen und wirksamster Verschleierungstechnik – perfektioniert und kunstvoll ausgeformt. Zur Geschichte dieser *«Fiktion»* vgl. Alan E. Bernstein, *The Formation of Hel. Death and Retribution in the Ancient and Early Christian Worlds*, Ithaca 1993; Herbert Vorgrimler, *Geschichte der Hölle*, München 1993 (422 wird das *«Dies irae»* wegen seiner *«Formulierungen der Einschüchterung und Verängstigung»* in den für den Autor offenbar noch bedrohlichen Kontext reaktionärer Katholiken gestellt); Georges Minois, *Die Hölle. Zur Geschichte einer Fiktion*, München 1994; Jeffrey Burton Russell, *Geschichte des Teufels*, Wien 2000; Bernhard Lang, *Himmel und Hölle. Jenseitsglaube von der Antike bis heute*, München 2003. Im Blick auf die Konkretheit der Hölle als menschlich geschaffenes Instrument der Bestrafung und Unterdrückung wird man die von Nietzsche kritisch ins Spiel gebrachte Fiktionalität nicht mehr überschätzen wollen.

⁶ Bernard McGinn, *Apocalyptic Spirituality*, New York 1979, 1.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, N. 15; SW KSA 6, 181f.

⁸ Lucian Boia, *La fin du monde. Une histoire sans fin*, Paris 1989.

⁹ Jürgen Werinhard Einhorn, *Das Einhorn als Sinnzeichen des Todes: Die Parabel vom Mann im Abgrund*, *Frühmittelalterliche Studien* 67 (1972) 381–417; ders., *Spiritualis Unicornis. Das Einhorn in Literatur und Kunst des Mittelalters*, München ²1998, 310–323; Aaron A. Gurjewitsch, *Himmliches und irdisches Leben. Bildwelten des schriftlosen Menschen im 13. Jahrhundert*, Amsterdam 1997, 158f. (Version der Parabel nach L. Hervieux, *Les fabulistes latins, IV: Études de Cheriton et ses dérivés*, Paris 1896, 318f.). Zur Eschatologie der mittelalterlichen Volkskultur äussert sich Gurjewitsch auch anderswo wesentlich unverkrampfter als die westlichen Mediävisten: Gurjewitsch, *Mittelalterliche Volkskultur*, München 1987, 167–228; ders., *Das Individuum im europäischen Mittelalter*, München 1994, 129–140.

¹⁰ Gurjewitsch, *Himmliches*, wie Anm. 9, 158. Die Geschichte stammt nicht vom Hl. Bernhard von Clairvaux, wie Gurjewitsch vermutet, sondern aus dem verchristlichten Buddharoman *«Barlaam und Josaphat»*, der von Euthymios Hagioireites (+ 1028) ins westliche Griechisch vermittelt wurde

(Ausgabe: Die Schriften des Johannes von Damaskos, Bd. VI/1 und 2, eingeführt und herausgegeben von Robert Volk, Berlin 2006/09, VI/1, 179f. und VI/2, 446f. genaue Inhaltsangabe der authentischen Einhorngeschichte) – ein auch volkssprachlich im Mittelalter bekannter Text.

¹¹ Burkhard Gladigow, Unsterblichkeit und Moral: Riten der Regeneration als Modelle einer Heilshematik, in: ders., Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft. Hg. Von C. Auffarth und J. Rüpke, Stuttgart 2005, 221–234, 232f.

¹² Peter Sloterdijk, Zorn und Zeit. Politisch-psychologischer Versuch, Frankfurt a.M. 2006, 154, 161 («In Wahrheit ist der Titel Gott in diesen Diskursen immer nur als Ortsangabe für das Depot menschlicher Zornersparnisse und gefrorener Rachewünsche zu verstehen... Das Motiv der *dies irae* hätte seine psychohistorische Wirksamkeit nie erlangt, wäre die Vorstellung vom großen Zahltag nicht sachlogisch eng an die komplementäre Vorstellung einer langen Ansparphase geknüpft.»). Sloterdijks Analysen leiden an einer zwanghaft anmutenden Fixierung auf Funktionalität. Ein Tatbestand – wie immer genial funktionalistisch analysiert – ist noch kein endgültig analysierter Tatbestand mit Relevanz!

¹³ Zur Kritik vgl. Jan-Heiner Tück, In die Wahrheit kommen. Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv, in: Thomas Herkert/Matthias Remenyi (Hg.), Zu den letzten Dingen. Neue Perspektiven der Eschatologie, Darmstadt 2009, 99–122, hier 102f.

¹⁴ Yves Christe, Das Jüngste Gericht, Regensburg 1997; Martin Zlatohlávek/Christian Rättsch/Claudia Müller-Ebeling, Das Jüngste Gericht. Fresken, Bilder und Gemälde, Luzern 2001, 87ff.

¹⁵ Max Mühl, Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Leipzig 1928; Felix Krueger, Lehre von dem Ganzen. Seele, Gemeinschaft und das Göttliche, Bern 1948. Christlich ist diese spirituell satte Soziologie eingeflossen in die Geistigkeit der Ecclesia-Repräsentation, wie sie Henri de Lubac in seinem wunderbaren Werk *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* (= *Oeuvres Complètes VII*, Paris 2003; deutsch von Hans Urs von Balthasar, Glauben aus der Liebe. *Catholicisme*, Einsiedeln 1992) aus vielen Quellen gesammelt und neu erweckt hat.

¹⁶ Joseph Zahn, Das Jenseits, Paderborn 1916; Hans-Jürg Braun, Das Jenseits. Die Vorstellungen der Menschheit über das Leben nach dem Tod, Zürich 1996; Ingrid Kasten/Christoph Wulf (Hg.), *Jenseits*, Berlin 1998 (= *Paragrana. Internationale Zs. F. Hist. Anthropologie*, Bd. 7, H. 2); Josef Wohlmuth, *Mysterium der Verwandlung. Eine Eschatologie aus kath. Perspektive im Gespräch mit jüd. Denken der Gegenwart*, Paderborn 2005; Lucien Hölscher (Hg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*. Göttingen 2007.

¹⁷ Eric Hornung/Tilo Schabert (Hg.), *Auferstehung und Unsterblichkeit*, München 1993 (= *Eranos*, NF Bd. 1); Caroline Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity*, New York 1995; Hans Kessler (Hg.), *Auferstehung der Toten. Ein Hoffnungsentwurf im Blick heutiger Wissenschaften*, Darmstadt 2004.

¹⁸ Siehe die bemerkenswerte Dokumentation eines solchen endzeitlichen Gerichts in: K. Ziegler/S. Oppenheim, *Weltuntergang in Sage und Wissenschaft*, Leipzig 1921; Le Jugement des Morts, Paris 1961 (*Sources Orientales IV*); Christopher Rowland, *The Open Heaven*, London 1982; Gerhard Marcel Martin, *Weltuntergang. Gefahr und Sinn apokalyptischer Visionen*, Stuttgart 1984; Jacques Lévy-Stringer, *Le dernier jour. Recueil des textes apocalyptiques*, Paris 1985; Klaus Bannach, *Visionen von Gericht und Endzeit. Zur Aktualität des apokalyptischen Denkens*, Stuttgart 1988; Mario Naldini (Ed.), *La fine dei tempi. Storia e Eschatologia*, Fiesole 1994; Norman Cohn, *Die Erwartung der Endzeit – Vom Ursprung der Apokalypse*, Frankfurt a.M. 1997; Christine Dumas-Reungoat, *Le fin du monde. Enquête sur l'origine du mythe*, Paris 2001; Ottmar Fuchs, *Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007.

¹⁹ Carla Casagrande/Silvana Vecchio, *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*, Paris 2000, 153–192. Siehe die Abbildungen des *currus avaritiae* und des *currus misericordiae* im *Hortus deliciarum* der Herrad von Landsberg (Herrade de Hohenbourg, *HORTUS DELICARUM. Le jardin des Délices. Présentation et commentaires* Jean-Claude Wey, La Broque 2004, 156f.) mit der sprechenden Symbolik.

²⁰ Alex Stock, «Dies irae». Zu einer mittelalterlichen Sequenz, in: J.A. Aertsen u.a. (Hg.), *Ende und Vollendung. Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, Berlin 2002 (= *Miscellanea Mediaevalia* 29), 279–291; identisch wieder abgedruckt: ders., *Dies irae*, in: ders., *Poetische Dogmatik Christologie*. 4. Figuren, Paderborn 2001, 196–209, 198–200 (lat. Text und deutsche Übersetzung).

²¹ Das «Antiphonale» oder «Antiphonar» ist die Bezeichnung für die seit dem Mittelalter gebräuchlichen Gesangbücher zur Stundenliturgie der Tag- (Laudes, [Prim], Terz, Sext, Non, Vesper, Komplet) und Nachtzeiten (Vigil, Matutin), mitunter auch für Sammlungen antiphonaler Messgesänge. Sie enthalten zunächst die *Texte*, seit dem 10. Jahrhundert auch die *Melodien*.

²² Rémy de Gourmont, *Le Latin Mystique. Les Poètes de l'Antiphonaire et la Symbolique au Moyen Âge*, Paris⁴ 1930, 342-365.

²³ «...deux sombres fleurs amertumées de cendres» (ebd., 342).

²⁴ Dietmar Hofmann, Verknüpfung des christlichen Glaubens durch geistliche Musik: dargestellt in der Totenliturgie, LIT Verlag, Berlin u.a. 2004, 142 (sic, bis Dato noch nicht erschienen, ich zitiere nach den Fragmenten in Google).

²⁵ Hofmann, ebd. Weitere Literatur zum «Dies irae»: F.G. Lisco, *DIES IRAE. Hymnus auf das Weltgericht*, Berlin 1840; G.M. Dreves, *Das Dies irae*, in: *Stimmen aus Maria Laach* 42 (1892) 512-529; Filippo Ermini, *Il «dies irae»*, Genève 1928; M.C. Hilferty, *The Domine Jesu Christe, Libera me and Dies Irae of the Requiem*, Diss. Washington C.C. 1973, 258-264; K. Vellekoop, *Dies Ire Dies Illa. Studien zur Frühgeschichte einer Sequenz*, Bilthoven 1978, 239-242; F. Rädle, «Dies irae», in: H. Becker (Hg.), *Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium*, St. Ottilien 1987 (*Pietas liturgica*, Bd. 3+4), 331-340; weitere Literatur siehe bei Alois Maria Haas, *Todesbilder im Mittelalter. Fakten und Hinweise in der deutschen Literatur*, Darmstadt 1989, 204, Anm. 116.

²⁶ Vgl. Delumeau, wie Anm. 4, 416-469 (mit vielen Texthinweisen, in denen gerade das «Dies irae» in seinen Nachfolgetexten zum Tragen kommt); Peter Dinzelbacher, *Angst im Mittelalter. Teufels-, Todes- und Gotteserfahrung. Mentalitätsgeschichte und Ikonographie*, Paderborn 1996; ders., *Von der Welt durch die Hölle zum Paradies. Das mittelalterliche Jenseits*, Paderborn 2007. Man wird im Blick darauf, wer im Mittelalter schreiben konnte – die Kleriker aller Schattierungen! –, immer wieder auch Zweifel an den großen Geschichten der Historiker anbringen dürfen und müssen, wie die Beispiele Vorgrimmlers (wie Anm. 5) und Dinzelbachers zeigen. Alle Schreibenden «erzählen» – ganz im Stil der heutigen Meinungs- und Medienmacher – Geschichten aus ihrem eigenen historischen Horizont und verbreiten «Wahrheiten», an die sie selber glauben oder glauben möchten. Es ist in einem komplexeren Deutungszusammenhang ganz klar, dass die mittelalterliche Volkskultur den Ideologien einer Klerikerclique keinesfalls so hörig war, wie sich das der heutige Mensch – in seiner Gläubigkeit gegenüber den sozialen Medien – vorstellt. Viel kritischer und daher wirklichkeitsorientierter sind in dieser Hinsicht die Arbeiten der Russen Gurewitsch und Bachtin oder jene von Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*, Darmstadt 1997, 717-750, und: *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster 2007.

²⁷ «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines *eigenen* Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.» (Immanuel Kant; Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in: E. Bahr [Hg.], *Was ist Aufklärung? Thesen und Definitionen*, Stuttgart 1996, 9).

²⁸ Bernard McGinn, *Visions of the End. Apocalyptic Traditions in the Middle Ages*, New York² 1998, 3, 5; Stephen D. O'Leary, *Arguing the Apocalypse. A Theory of Millennial Rhetoric*, New York 1994, 61; Bernard McGinn, *The Last Judgment in Christian Tradition*, in: B. McGinn (Ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism. Vol. 2: Apocalypticism in Western History and Culture*, New York 1998, 361-401, 393 («Dies irae»).

²⁹ In meinem Deutungsversuch halte ich mich dankbar an die in den Anmerkungen 20, 24 und 25 genannte Literatur.

³⁰ Die Variante des Weltuntergangs durch Feuer wird meist als zukünftig – und meist nicht für alle Zeiten, sondern als Weltverjüngung – gedeutet, während die Gefährdung der Welt durch eine Sintflut zumeist in die Vergangenheit verlegt wird. Vgl. Jacob Grimm, *Deutsche Mythologie*, Coburg 1943, 441; Wolfgang Golther, *Handbuch der germanischen Mythologie*, Wiesbaden 2004, 634-648. Zur Sintflut: Hermann Usener, *Die Sintfluthsagen*, Bonn 1899.

³¹ Sibyllinische Weissagungen. Griechisch-deutsch. Auf der Grundlage der Ausgabe von A. Kurfass neu übersetzt und hg. Von J.-D. Gauger, Düsseldorf u.a. 1998, Buch II, 187ff. (S. 51ff.); Nachleben: Kaiser Konstantins Rede, in der das Akrostichon «Iesous Christós Theoú Hyiós Sotér» (S. 232); Lactanz, Göttl. Unterweisungen 19 (2): «Wenn er kommet, dann wird im Dunkel der schwarzen Nacht ein Feuer sich zeigen» (S. 270-275).

JAN-HEINER TÜCK · FREIBURG IM BREISGAU

IN DIE WAHRHEIT KOMMEN

Das Gericht Jesu Christi: Annäherungen an ein eschatologisches Motiv

Ein erster Zugang: Zur Vorläufigkeit und Unverzichtbarkeit theologischer Rede vom Gericht

Nur mit größter Vorsicht kann man sich theologisch dem Thema Gericht nähern. Man darf nicht so tun, als könne man sich aus der Geschichte herauskatapultieren und gleichsam mit dem Auge Gottes das unübersichtliche Geflecht menschlicher Freiheits-, Leidens- und Schuldgeschichte überblicken und beurteilen. Das Gericht, das der Glaube erwartet, lässt sich nicht vorwegnehmen, so dass sich die Frage aufdrängt, ob man überhaupt angemessen über das Gericht sprechen kann, wenn man selbst noch nicht hindurchgegangen ist. Wie will man *in* der Geschichte und *unter den Bedingungen* der Geschichte das *Ende* und die *Vollendung* der Geschichte zum Thema machen, ohne sich den Vorwurf einer unzulässigen Antizipation des jüngsten Gerichts zuzuziehen?

Das Nachdenken über eschatologische Fragen steht zweifellos unter dem Vorbehalt der Vorläufigkeit und Unzulänglichkeit. Dennoch wäre es falsch, aus der theologischen Not eine Tugend zu machen und einer *eschatologia negativa* das Wort zu reden, die sich mit Wittgensteins Satz aus der Verantwortung stiehlt: «Wovon man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen.»¹ Würde sich die Theologie tatsächlich ein Schweigegebot im Blick auf eschatologische Fragen auferlegen, brächen dort Leerstellen auf, wo es um den letzten Sinn menschlicher Existenz, ja um nichts Geringeres als die Vollendung von Welt und Geschichte geht. Leerstellen werden aber bekanntlich schnell von Ersatzvorstellungen aufgefüllt. Wo der Glaube an Gott als Richter und Vollender der Welt verblasst, treten andere Instanzen auf den Plan, die diese Rolle übernehmen. Die Säkularisierung der Eschatologie, die im utopischen Denken des 19. Jahrhunderts

JAN-HEINER TÜCK, geb. 1967, derzeit Lehrstuhlvertreter für Dogmatik an der theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg; Schriftleiter dieser Zeitschrift.

theoretisch Gestalt angenommen hat, wurde in den Diktaturen des 20. Jahrhunderts politisch durchexerziert. Wo politische Ideologien sich das Deutungsmonopol über die Geschichte anmaßen und Tribunale errichten, die darüber bestimmen, was als fortschrittskonform und was als reaktionär zu gelten hat, wo das Heil in der Geschichte realisiert werden soll, grassieren Terror und Inhumanität.² Die Versuchung des Menschen, im Zeitalter «nach dem Tod Gottes» die Stelle der letzten Instanz eigenmächtig zu besetzen, ist groß. Umso wichtiger ist der theologische Einspruch, der gerade aus der Einsicht in die Vorläufigkeit und Fehlbarkeit menschlichen Denkens und Handelns angesichts von Ende und Vollendung seine kritische Kraft bezieht.

Das theologische Nachdenken über letzte Fragen ist aber auch deshalb unverzichtbar, weil das Hoffnungs- und Sinnpotential des christlichen Glaubens angesichts der unübersichtlichen neureligiösen Gemengelage entschieden zur Geltung gebracht werden muss. Es ist ein Unterschied, ob Menschen in den Sternen ihre Bestimmungen vorgeprägt sehen; ob sie ihr Heil in diffusen kosmischen Energien suchen; ob sie sich mit Hilfe meditativer Techniken in die Erfahrung des alles relativierenden Nichts einschwingen – oder ob sie daran glauben, dass ihr befristetes Leben von einmaliger Würde ist und auf die Begegnung mit einem Gott zuläuft, der auf sie wartet – wie der barmherzige Vater auf seinen Sohn wartet, der verloren war und wiedergefunden wurde. Aber mit diesen Andeutungen über das Hoffnungs- und Sinnpotential, das in der christlichen Rede vom Gericht aufbewahrt ist, ist bereits die thematische Ebene berührt. Daher:

Ein zweiter Zugang: Zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs

Wo vom Gericht Jesu Christi die Rede ist, stellen sich unweigerlich *Bilder* ein. «In der Gestaltung der christlichen Kirchenbauten, die die geschichtliche und kosmische Weite des Christus-Glaubens sichtbar machen wollten, wurde es üblich, an der Ostseite den königlich wiederkommenden Herrn – das Bild der Hoffnung – darzustellen, an der Westseite aber das Weltgericht als Bild der Verantwortung unseres Lebens, das die Gläubigen gerade auf ihrem Weg in den Alltag hinaus anblickte und begleitete. In der Entwicklung der Ikonographie des Gerichts ist dann freilich immer stärker das Drohende und Unheimliche des Gerichts hervorgetreten, das die Künstler offenbar mehr faszinierte als der Glanz der Hoffnung.»³ Über Jahrhunderte hinweg hat die Darstellung des Gerichts mit doppeltem Ausgang das Bewusstsein beherrscht: Jesus Christus, der Erhöhte, in richterlicher Pose auf einem Thron; ihm zu Füßen auf der rechten Seite die zum ewigen Leben Berufenen, ihre Leiber oft mit Attributen blühender Jugendlichkeit dargestellt, auf der linken Seite die zur ewigen Hölle Verdammten, mit qual-

entstellten Gesichtern und gemarterten Leibern. Gerade die kontrastive Inszenierung der Körper sollte augenfällig machen, welchen Lohn ein tugendhaftes und welche Palette an Strafen ein lasterhaftes Leben zu erwarten hat.⁴

Die moralisch-katechetische Instrumentalisierung dieses Bildprogramms dürfte indes nicht ganz unschuldig daran sein, dass das Thema Gericht in der Nachkonzilszeit in Theologie und Verkündigung zunehmend in den Hintergrund gedrängt wurde. Schon der betagte Karl Barth beklagte eine gewisse Gerichtsvergessenheit in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils.⁵ Möglicherweise ist dieser Ausfall einer klaren Gerichtstheologie zurückzuführen auf Engführungen einer Droh- und Gerichtspastoral, welche die duale Logik von Lohn und Strafe, die in den Gerichtsdarstellungen scheinbar ungebrochen visualisiert wurde⁶, zur Einschüchterung der Gläubigen heranzog. Die Predigt, dass die offen gebliebenen moralischen Bilanzen am Ende von einem Gott, dem nichts entgeht und dessen Gedächtnis alles speichert, richtig gestellt würden, erzeugte Unbehagen und Angst. Die religiösen Biographien nicht weniger älterer Zeitgenossen sind noch heute von den Folgen einer solchen Drohpastoral traumatisiert, die Psychologen auf den Begriff der «ekklesiogenen Neurose»⁷ gebracht haben. Abwehrreaktionen und beißende Kritik – man denke nur an die *Gottesvergiftung* von Tilman Moser – sind die Folge gewesen.⁸

Und in der Tat: Wird die definitive Scheidung in Gute und Böse am jüngsten Tag wirklich der Komplexität der gelebten Freiheitsgeschichte gerecht? Finden sich nicht in jeder Biographie Momente gelungenen und verfehlten Handelns, ist nicht jede gelebte Freiheitsgeschichte von Täter- und Opfer-Anteilen zugleich durchzogen? Wird die Vielschichtigkeit der neutestamentlichen Gerichtsbotschaft nicht einseitig verkürzt, wenn sie auf die eschatologische Scheidung zwischen Guten und Bösen fokussiert wird? Was ist mit den gegenläufigen Aussagen zum universalen Heilswillen Gottes (vgl. Röm 11,32; Eph 1,10; Kol 1,20; Tit 2,11; 1 Tim 2,4-5; Joh 12,31 u.ö.)? Und wie steht es mit dem religionskritischen, jüngst von Peter Sloterdijk⁹ noch einmal vorgetragenen Verdacht, dass die christliche Gerichtserwartung von menschlichen, allzu menschlichen Ressentiments durchsetzt sei und angestaute Vergeltungsgefühle nur deshalb zurückgehalten werden, weil sie im Jenseits durch Gott selbst befriedigt werden. Man denke nur daran, dass sich Tertullian die Höllenqualen der Heiden als ein triumphales Spektakel ausmalte, welche die Seligkeit der Seligen steigert, dass noch Dante in seiner *Divina commedia* viele seiner Gegner ins *Inferno* versetzt hat.

Eine überzogene, oft krankmachende Drohpastoral verdient Kritik. Allerdings ist seit Jahren eine allzu simple Gegenstrategie verfolgt worden, die teilweise zu einer erschreckenden Banalisierung des Gottesbildes geführt hat. Das unbequeme Gerichtsmotiv wurde zur Seite geschoben, die

Vorstellung der Hölle als unzeitgemäß verabschiedet, der Zorn Gottes als anthropomorph entlarvt. In der pastoralen Verkündigung dominierte und dominiert wohl bis heute weithin das Bild eines liebenden und allzeit gütigen Gottes, der allen alles verzeiht und eine bürgerlich saturierte Christenheit nicht mehr befragt, sondern vor allem bestätigt. Vergessen wurde, dass gerade die Botschaft von einem Gott der Liebe gegenüber menschenverachtendem Unrecht nicht gleichgültig bleiben kann. Wer die Gnade für alle garantieren und das *Entréebillet* in den Himmel schon hier und heute verteilen zu können glaubt, stützt ethischen Laxismus und rechtfertigt nicht nur den Sünder, sondern womöglich auch die Sünde. Eine solche Theologie der billigen Gnade unterläuft nicht nur den Ernst der menschlichen Freiheitssituation, sondern verharmlost auch auf unverantwortliche Weise das biblische Zeugnis von Gott. Das Wort Bonhoeffers gilt auch heute: «Billige Gnade ist der Todfeind unserer Kirche [...]. Billige Gnade heißt Gnade als Schleuderware, verschleuderte Vergebung; Gnade ohne Preis, ohne Kosten [...]. Billige Gnade heißt Rechtfertigung der Sünde und nicht des Sünders.»¹⁰

So nimmt es kaum wunder, dass sich in jüngster Zeit Stimmen mehren, die ein gewisses Unbehagen «am lieben Gott» zum Ausdruck bringen. Die Fremdheit Gottes müsse wieder entdeckt, das Mysterium seiner Transzendenz vor Verharmlosung geschützt, seine Unverfügbarkeit theologisch zur Geltung gebracht werden¹¹, auch sei die befreiende Dimension des Gerichts und das anstößige Motiv des Zornes Gottes neu zu bedenken.¹² Gerade angesichts himmelschreiender Unrechtserfahrungen müsse an die Verheißung universaler Gerechtigkeit erinnert werden¹³, Gebetsformen wie Fluch, Anklage und Schrei nach Vergeltung dürften nicht vorschnell spirituell domestiziert oder gar tabuisiert werden.¹⁴

Vor diesem hier nur holzschnittartig skizzierten Hintergrund möchte ich im Folgenden auf einer ersten Reflexionsstufe das Bekenntnis «*der kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten*» bedenken. Meine Überlegungen orientieren sich an den einzelnen Momenten dieser Aussage, wenn sie zunächst die Frage nach der *Parusie Christi* in den Blick nehmen (1), dann das Gerichtsgeschehen selbst näher thematisieren (2) und schließlich auf die universale, alle Lebenden und Toten einschließende Reichweite des Gerichts eingehen (3). Die Absicht ist es, die befreiende Dimension der christlichen Gerichtsbotschaft deutlich zu machen, mithin das Gericht als einen Prozess zu deuten, in dem der Mensch vor Gott mit sich und den anderen in die Wahrheit kommt. Mit seiner gelebten Freiheitsgeschichte in die alles offenlegende Wahrheit zu kommen, das kann, ja wird angesichts der Brüche und Schatten, die eine jede Biographie mehr oder weniger mit sich führt, ein schmerzhafter Prozess sein. Gleichzeitig ist dem christlichen Glauben

die Hoffnung mitgegeben, dass das Gericht kein Akt der Zugrunderichtung, sondern der Aufrichtung der Wahrheit und Gerechtigkeit sein wird. Der Richter nämlich ist niemand anders als Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, der in seinem Leben und Sterben dem Verlorenen bis in das Äußerste nachgegangen ist, um es zu retten.

1. «... der kommen wird» – Annäherung an das Motiv der Parusie Christi¹⁵

Der Literaturwissenschaftler George Steiner hat einmal die Frage aufgeworfen: «Wer außer Fundamentalisten erwartet heute das tatsächliche Kommen eines Messias?»¹⁶ Diese Frage bezieht sich nicht nur auf die messianische Erwartung im Judentum, die immer geschichtlich-gesellschaftlich eingefärbt gewesen ist, sie tangiert auch die christliche Parusiehoffnung, die mit dem zweiten Kommen Jesu Christi die Vorstellung einer Verwandlung und Vollendung der Geschichte verbindet. Hat man nicht lange genug vergeblich auf die Wiederkunft gewartet? Ist die Naherwartung der frühen Christen nicht längst verglüht und angesichts der fortlaufenden Geschichte in eine Stetserwartung umgeschmiedet worden? Handelt es sich bei der Parusievorstellung nicht um Mythologie, die mit dem modernen Verstehenshorizont unvereinbar ist? Soll man sich heute – nach der Überwindung des kosmologischen Weltbilds – die Parusie Christi wirklich im Sinne der neutestamentlichen Apokalypsen vorstellen, als komme der Menschensohn auf den Wolken des Himmels daher, um über Lebende und Tote zu richten? Mit Karl Rahner wird man wohl sagen müssen, dass es sich bei diesen Aussagen nicht um vorwegnehmende Reportagen zukünftiger Ereignisse handelt. Zeit und Ewigkeit, Geschichte und Vollendung sind zu unterscheiden, auch wenn sie sich nicht strikt trennen lassen, weil der ewige Gott sich selbst im Akt der Schöpfung, vollends aber im Ereignis der Menschwerdung seines Sohnes in ein Verhältnis zur Zeit gesetzt hat. Mit der Auferstehung des Gekreuzigten ist die Geschichte Jesu im ewigen Leben Gottes bleibend aufbewahrt. Gleichwohl dürfte es problematisch sein, die Parusie Christi, die im sakramentalen Leben der Kirche bereits einen zeichenhaften Vorschein hat, als ein Ereignis auf der Zeitachse zu deuten, so als ob Christus, der Erhöhte, erneut in die Koordinaten von Raum und Zeit einrücken würde und Menschen ihn innergeschichtlich erleben könnten. Vielmehr wird man sagen müssen, dass die in der Parusie erhoffte Vollendung der Schöpfung durch Gott nicht in der Zeit, sondern mit ihrem Ende geschehen wird. Walter Kasper hat angesichts der Inkommensurabilität von Geschichtszeit und Vollendung notiert: «Wie die Welt nicht in der Zeit, sondern mit der Zeit geschaffen wurde, so wird sie bei der Neuschöpfung nicht in der Zeit, sozusagen an einem Kalendertag X, sondern mit der Zeit vollendet. So wenig der Anfang einfach der erste Punkt einer Zeitlinie ist, so

wenig ist das Ende einfach der letzte. Insofern gibt es keine letzte Generation, die der Ankunft Christi sozusagen zuschauen kann. Alles wird vielmehr geschehen wie der Blitz. Es geht bei der Parusie nicht um ein erneutes Einrücken Christi in die Zeit, sondern um das herrscherliche Umgreifen und Durchdringen aller Zeit, das verborgen bereits in Kreuz und Erhöhung geschehen ist, dann aber in Herrlichkeit offenbar sein wird.»¹⁷ Trotz der wiederholt eingeschärften Undatierbarkeit der Parusie Christi, spricht die Schrift davon, dass es *Vorzeichen* des Kommens Christi geben wird (vgl. Mk 13). Aufgeführt werden das Auftreten von Pseudo-Messiassen, Kriege auf der ganzen Erde, Erdbebenkatastrophen und Hungersnöte sowie Christenverfolgungen und die Verwüstung des Heiligtums. Als Bedingung wird genannt, dass das Evangelium allen Völkern verkündet worden sein muss. Überblickt man die Wirkungsgeschichte dieser apokalyptischen Aussagen, stellt man bei allen Wandlungen fest, dass Gläubige darin immer wieder einen Appell zur Wachsamkeit wahrgenommen und die eigene Zeit in ein Verhältnis zum Ende der Zeit gesetzt haben.

Ohne die Frage einer heute verantwortbaren Hermeneutik dieser Aussagen hier verfolgen zu können¹⁸, sei an dieser Stelle nur darauf abgehoben, dass der Glaube an die Parusie Christi, wie immer man sich diese näher vorstellen mag, eine *bestimmte Zeit- und Geschichtsvorstellung* einschließt. Geschichte ist nicht in sich geschlossen oder abschließbar, sie ist aus sich heraus nicht vollendbar. Das Parusie-Motiv hält präsent, dass die Geschichte über sich selbst hinausweist, dass sie auf eine kommende Vollendung zuläuft, die sie nicht herbeizwingen oder beschleunigen kann. Schon in der eucharistischen Liturgie wird die Parusie, das Kommen des Herrn, gefeiert, aber die Eucharistie steht unter dem Vorbehalt der zeichenhaft verhüllten Gegenwart, «bis er kommt in Herrlichkeit». Nicht umsonst spricht das Credo im *Futur* – «der kommen wird» (*venturus*) –, es behauptet, dass sich *in Zukunft* Entscheidendes ereignen wird. Es widersetzt sich damit einer evolutionistisch entfristeten Zeitkonzeption, welche die Toten tot sein lässt, und setzt auf einen *Adventus*, der das Vergangene nicht in Ruhe lässt und gerade dadurch den Hoffnungslosen Hoffnung geben kann. Die Vergangenheit hat eine Zukunft vor sich, und zwar deswegen, weil «er kommen wird». Auch wenn offen gelassen wird, *wann* und *unter welchen Umständen* dieser *Adventus* stattfindet – und der Verzicht auf Terminspekulationen und apokalyptische Ausmalungen spricht dafür, die Parusie als eschatologisches Geschehen zu deuten, das die Zeit verwandelt – hält das Credo die Provokation einer befristeten Zeit wach. Die Täter werden nicht auf immer über ihre Opfer triumphieren (vgl. Ps 13), es wird das noch Unabgegoltene und Ausstehende zu seinem Recht kommen.

Die Botschaft von der auf uns zukommenden *Vollendung der Zeit* verlangt nun danach, *christologisch* näher bestimmt zu werden. Denn das Omega

der Geschichte ist weder anonym noch gesichtslos, sondern hat – wenn man dem Zeugnis des apostolischen Credo folgt¹⁹ – einen Namen und ein Gesicht. Es ist Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, der «kommen wird zu richten die Lebenden und die Toten». Diese christologische Ausrichtung der Eschatologie hat Hans Urs von Balthasar in die viel zitierten Sätze gefasst: «Gott ist das Letzte Ding des Geschöpf. Er ist als Gewonnener Himmel, als Verlorener Hölle, als Prüfender Gericht, als Reinigender Fegfeuer. [...] Er ist es aber so, wie er der Welt zugewendet ist, nämlich in seinem Sohn *Jesus Christus*, der die Offenbarkeit Gottes und damit der Inbegriff der «Letzten Dinge» ist.»²⁰

Wie aber Jesus nicht im erwarteten Sinn Messias gewesen ist – er hat die Unterdrückung Israels nicht mit Gewalt beendet, sondern ist selbst Opfer von Gewalt geworden –, so bleibt auch der erwartete Richter als Opfer einer Hinrichtung kenntlich. Seine Wundmale zeigen, dass die schmachvolle Vergangenheit seines Sterbens nicht einfach dem Vergessen anheim gefallen ist, sondern sich bleibend sichtbar in seine verklärte Leiblichkeit eingezeichnet hat. Allerdings zeigt der Auferweckte die Spuren seiner Passion nicht vor, um für sein unschuldig vergossenes Blut Rache oder Vergeltung zu fordern. Statt über seine Feinde zu triumphieren oder die eigenen Jünger der Untreue und des Verrats zu überführen, sind die Stigmata seines verwandelten Leibes Zeichen einer bis ins Äußerste gehenden Vergebungsbereitschaft, die auch im Feind den vergebungsbedürftigen Nächsten zu sehen bereit ist. Noch sterbend hat der Gekreuzigte für seine Peiniger gebetet (Lk 23,34) – und Stephanus, der erste Märtyrer der christlichen Gemeinde, hat sich dieses Gebet unter dem Hagel der ihn tödlich treffenden Steine zueigen gemacht und ausgerufen: «Herr, rechne ihnen diese Sünde nicht an!» (Apg 7,60).

Der Kommende ist also der, den wir im Glauben schon kennen oder besser: in dem Maße kennen, als wir uns in unserem Beten, Denken und Handeln von seiner Botschaft bestimmen lassen. Das Ende ist also nicht einfach katastrophischer Abbruch oder anonymes Verhängnis, eine Vorstellung, die man auch unabhängig von *theologischen* Überlegungen unter Verweis auf apokalyptische Krisenindikatoren hegen könnte. Nein, am Ende der Geschichte steht – nimmt man das Credo ernst – *die für alle alles entscheidende Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten*: «Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat» (2 Kor 5,10).

2. «zu richten» – oder: das Gericht als Prozess, in die Wahrheit zu kommen

Mit dieser Vorstellung einer persönlichen Konfrontation mit Jesus Christus und seinem Gericht widerspricht der Glaube der letztlich zynischen Devise,

dass «die Weltgeschichte das Weltgericht» ist.²¹ Wäre die Weltgeschichte tatsächlich das Weltgericht, bekämen die recht, die sich schon in der Geschichte durchgesetzt haben, die Sieger blieben Sieger, die Verlierer Verlierer, die Mitläufer und Voyeure, die nichts gewusst und gesehen haben wollen, könnten sich davonstehlen. Der Gedanke einer Unabgeschlossenheit des Vergangenen, den Walter Benjamin um der Opfer und Geschlagenen willen hochgehalten hat, wäre bare Illusion. Die Klagen und Schreie der Entrechteten würden resonanzlos verhallen, ihr Geschick würde im Mahlstrom der Geschichte untergehen.

Einer solchen Sicht widersteht allerdings der Glaube an ein künftiges Gericht, der in der großen Gerichtsrede des Matthäus (Mt 25,31–46) einen paradigmatischen Ausdruck gefunden hat – eine Rede, welche die eingangs erwähnten Bildprogramme maßgeblich inspiriert hat. Hier wird anschaulich in Szene gesetzt, was der kommende Menschensohn tun wird. Er wird sich auf den Thron der Herrlichkeit setzen – was den göttlichen Anspruch kenntlich macht – und über *alle Völker* Gericht halten. Niemand wird dem Gericht entgehen, alle müssen durch es hindurch. Wie ein Hirte scheidet der Menschensohn die Menschen in die Schafe zur Rechten und die Böcke zur Linken; die einen werden das Reich erben, für die anderen ist die ewige Hölle vorgesehen.²² Allerdings ist die gelebte Freiheitsgeschichte der allermeisten Menschen komplex, so dass die Scheidung zwischen Gut und Böse durch die einzelnen Biographien hindurchgeht. «Viele von uns werden abwechselnd einmal auf der einen, dann auf der anderen Seite stehen, einmal als Opfer, dann wieder als Täter, einmal als Gute, dann wieder als Böse. Aber es wird auch Menschen geben, die fast nur auf der Seite der Opfer oder Täter stehen werden.»²³ Der *Maßstab* des Gerichts wird ebenfalls angegeben: wie sich ein jeder gegenüber seinem hilfsbedürftigen Nächsten verhalten (oder nicht verhalten) hat, so hat er sich auch Christus gegenüber verhalten (oder eben nicht verhalten). Diese Urteilsbegründung erfolgt für die Gerichteten völlig überraschend und provoziert ihre Rückfrage: «Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und gespeist ...» (Mt 25, 37–39). Doch Christus, der Richter, bestätigt nur noch einmal das *Hören auf die Autorität der Bedrängten als Kriterium des Gerichts*: «Amen ich sage euch, was ihr einem von diesen meinen geringsten Brüdern getan habt, das habt ihr mir getan» (Mt 25, 40). Die Werke der Barmherzigkeit also sind es, auf die es nach der matthäischen Gerichtsparabel ankommt. Wer seine Eigeninteressen durch die Not der anderen unterbrechen lässt, wer sich mit den Notleidenden und Hilfsbedürftigen identifiziert, der identifiziert sich, ob er es weiß oder nicht, mit Jesus Christus, der selbst mit allen Notleidenden rückhaltlos solidarisch geworden ist.²⁴

Die Mahnung, den Anruf des bedürftigen Nächsten nicht zu ignorieren, sondern die Werke der Barmherzigkeit zu verrichten, also die Hungernden

zu speisen, den Fremden und Obdachlosen Asyl zu gewähren, die Nackten zu kleiden, die Kranken und Gefangenen zu besuchen, hat eine praktische Nachfolgechristologie aufzunehmen, ohne deshalb in einen blanken Moralismus abzugleiten.²⁵ Der Gerichtsglaube hat lebenspraktische Relevanz, denn es ist keineswegs gleichgültig, wie die Gläubigen hier und heute leben: *am Ende erwartet sie nicht Desinteresse oder Vergessen, sondern eine Person, die ihr Leben befragt*. Damit wird die Lebenszeit jedes Einzelnen unendlich qualifiziert und als ewigkeitsfähig eingestuft: Jeder Augenblick hat bleibendes Gewicht, denn in der Zeit reift, was mehr ist als Zeit. Schon heute entscheidet sich im Eingehen oder Nichteingehen auf den Anruf des anderen, wie der Mensch in der Gerichtsszene vor dem Richter dastehen wird. Und Christus, von dem es heißt, dass er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, wird einen jeden am Ende mit der Wahrheit seines Lebens konfrontieren. Denn ohne Aufdeckung der Wahrheit einer jeden Lebensgeschichte kein Gericht, und ohne den Durchgang durch das Gericht keine Vollendung. Aber was heißt hier Wahrheit?

Um das zu erläutern, gibt das griechische Wort für Wahrheit – *aletheia* – zwei Hinweise, die für die theologische Interpretation des Gerichtsgeschehens produktiv aufgenommen werden können. Zum einen bezeichnet es, worauf Martin Heidegger hingewiesen hat, die «Un-Verborgeneheit»: Das Verborgene, das Abgedrängte, das Dunkle kommt ans Licht (das *alpha privativum* in *a-letheia* zeigt die Negation von *lanthano* / *leth* = «verbergen» an). Schon bei Paulus wird vom kommenden Herrn gesagt, dass er «das Verborgene der Finsternis aufhellen und die Absichten der Herzen offenbar machen wird» (1 Kor 4,5). Zum anderen ist der *aletheia* die Negation des Vergessens eingeschrieben. Am Ende steht nicht *Lethe*, der mythische Fluss des Vergessens, in dem das Gedächtnis an die dramatische Leidens- und Schuldgeschichte der Menschen versenkt wird, sondern das Gottesgedächtnis, die *memoria Dei*, die alles aufbewahrt.

Das Gericht selbst aber ist der Prozess, durch den ein jeder hindurch muss, um in die Wahrheit zu kommen: mit sich, mit den anderen, vor Gott. Dabei ist präzisierend anzumerken, dass die Rede vom In-die-Wahrheit-Kommen nicht eine Geschichte nach der Geschichte in dem Sinne meinen kann, als ob das gelebte Leben postmortal auf anderer Ebene einfach weiterliefe. Was geschehen ist, ist geschehen, es kann nicht ungeschehen gemacht werden. Mit dem Tod kommt die gelebte Freiheitsgeschichte an ein unwiderrufliches Ende, das ist der bleibende Gehalt der überlieferten Rede vom Tod als dem Ende jeder Verdienstmöglichkeit. Allerdings gilt es, postmortal und im Angesicht des Richters das rechte Verhältnis zu dieser gelebten Geschichte einzunehmen, mit all der Brüchigkeit und Schattenhaftigkeit der eigenen Identität, die im Gericht offenbar werden wird, ins Reine zu kommen. Dieser Vorgang ist in temporalen Kategorien nicht

mehr beschreibbar, er liegt jenseits der Todesgrenze, gleichwohl impliziert er eine Art «Prozess», wenn anders eine vollendungsbedürftige Freiheitsgeschichte nicht einfach durch eine *nova creatio* in den Status der Vollendung überführt werden soll. Die Lehre vom Purgatorium hat darin ihren bleibenden Sinn, diesen Prozess des In-die-Wahrheit-Kommens, der durch die Begegnung mit Christus freigesetzt wird, zu bezeichnen. Es ist «der von innen her notwendige Prozess der Umwandlung des Menschen, in dem er christusfähig, gottfähig und so fähig zur Einheit mit der *communio sanctorum* wird.»²⁶

Die Aufrichtung der Wahrheit ereignet sich in der dramatischen Konfrontation, also in einem von Angesicht zu Angesicht mit Christus, dem «Richter und Retter. Das Begegnen mit ihm ist der entscheidende Akt des Gerichts. Vor seinem Anblick schmilzt alle Unwahrheit»²⁷, vor seiner Wahrheit zerbrechen alle Maskeraden und Lebenslügen. Daher wäre es falsch, das Gericht nach Analogie der menschlichen Justiz zu begreifen, als gehe es hier um ein äußerlich bleibendes Dekret, das über den Delinquenten hinweggesprochen wird und Lohn oder Strafe zudiktiert. *Iustitia* mit verbundenen Augen ist das Symbol für die Unparteilichkeit des weltlichen Richters, der ohne Ansehen der Person sein Urteil zu fällen hat. Anders beim Gericht Jesu Christi: Hier wird der Mensch mit dem alles durchdringenden Blick des Richters konfrontiert, der selbst die Abgründe der *conditio humana* von innen her kennt.²⁸

Die Rede vom Gericht würde daher halbiert, wenn sie nicht mit der Hoffnung auf rettende Barmherzigkeit verknüpft würde. «Die Wahrheit, die den Menschen richtet, ist selbst aufgebrochen ihn zu retten.»²⁹ Der Richter steht an der Seite des Schuldigen, um diesem zu ermöglichen, sich gegen seine Schuld zu stellen, die Tat zu bereuen und so in die Wahrheit zu kommen. Gleichzeitig steht er den Entwürdigten bei, ihre Scham zu überwinden, ihre Würde wieder zu entdecken und dadurch zu einem neuen Leben zu finden. Die Identifikation Christi mit allen lässt darauf hoffen, dass das Gericht von einer *amor iustitiae* geleitet ist, die einem jeden gerecht werden will.

3. «... die Lebenden und die Toten» oder: Zur Hoffnung auf universale Versöhnung

Das Gericht ist ein universales Ereignis, das *alle* – die Lebenden und die Toten – betrifft. Aber wie viel vergeudetetes Leben gibt es in der Geschichte, wie viel gescheiterte Projekte, wie viel Gewalt, Verhöhnung und Hass, welch eine Fülle von Vergeblichkeit, Trauer und Tod? Betrachtet man die Geschichte des 20. Jahrhunderts, die bis heute nicht abreißende Kette von Kriegen, Krisen und Konflikten, drängt sich beinahe unabweislich der Ein-

druck eines Rückzugs Gottes aus der Geschichte auf. Es scheint, als habe Gott sein vornehmstes Geschöpf, den Menschen, sich selbst überlassen, als habe er sich in ein unnahbares Schweigen zurückgezogen. Nimmt man Zeugnisse der Kunst, Literatur und Musik als Seismogramme unserer Zeit, dann scheinen die wichtigsten Stimmen in einer Ästhetik der Negativität zu konvergieren. Man denke an die deformierten Ikonen Giacomettis, den Kommunikationszerfall in den aus Redefetzen montierten Stücken Becketts, die Sprachverknappung der späten Gedichte Celans, die an der Grenze des Hörbaren angesiedelten Kompositionen Morton Feldmanns. Zeitgenössische Kunst hat eine gewisse Nähe zum Karsamstag, dem Gefühl, dass Gott abwesend, gar zu einem Phantom der Grammatik geworden ist und es keinen Sinn mehr hat, auf ihn zu hoffen. Die «Katastrophe» des Karfreitags – Nietzsches Proklamation des Todes Gottes hat es deutlich gemacht – liegt hinter uns, völlig ungewiss, ob ein neues Ostern vor uns liegt. Es scheint, als habe Gott uns vergessen.³⁰

Der christliche Gerichtsglaube widerspricht diesem epochalen Gefühl eines Vergessens Gottes. Er rechnet vielmehr mit einem alles Geschehen einbegreifenden Gedächtnis Gottes, das die Ereignisse der Geschichte nicht so hinnimmt. Alle, die Lebenden und die Toten, werden vor dieses Gedächtnis Gottes gerufen werden. Das Gericht, das als Prozess des In-die-Wahrheit-Kommens aller mit allen vor Gott verstanden werden kann, impliziert: Gott gedenkt der Menschen – auch dann, wenn diese ihn vergessen, und sein Gedenken ist ein die Gerechtigkeit aufrichtendes, die Menschen retten wollendes Gedenken.

Die Hoffnung auf Rettung durch das Gericht hindurch aber wirft die Frage auf, ob sich am Ende alle miteinander versöhnen lassen. Die Opfer mit den Tätern – die Täter mit den Opfern – angesichts der Gräueltaten der Geschichte ein kaum vollziehbarer, ja geradezu monströser Gedanke. Und doch ist Jesus Christus, der auferweckte Gekreuzigte, nicht nur der Richter und der Maßstab des Gerichts, sondern zugleich der Retter, der den Täter nicht auf die Summe seiner Untaten reduziert, sondern ihm bis in die tiefste Verlorenheit nachgegangen ist, um ihn von seiner Schuld zu befreien. Ob sein rückhaltloser Einsatz den Täter in seiner Selbstherrlichkeit *von innen her* zur Umkehr und Reue, ja zum Schrei nach Vergebung bewegen kann, bleibt ungewiss. Die Möglichkeit definitiver Verweigerung bleibt, obwohl Gott – wie die Ohnmacht des Gekreuzigten zeigt – nichts unversucht gelassen hat, die freie Zustimmung der Menschen zur Gabe der versöhnenden Liebe zu erreichen. – Widerfährt aber auch *den Opfern* durch die eschatologische Begegnung mit dem auferweckten Gekreuzigten Befreiung? Werden die Entwürdigten wieder in ihre Würde eingesetzt, werden die namenlosen Toten der Geschichte, die zu antlitzlosen Nummern degradiert wurden, erneut bei ihrem Namen gerufen? Können sie am Ende die ver-

gebungsbereite Liebe des Gekreuzigten mit vollziehen und in ihren Tätern vergebungsbefürchtende Nächste sehen?

Die nach den Verbrechen des 20. Jahrhunderts unsäglich erschwerte Hoffnung auf Versöhnung sinkt wohl nur dann nicht auf das Niveau einer billigen Harmonisierung hinab, wenn die Geschichte nicht einfach ausgeradiert wird, sondern die Differenz zwischen Tätern und Opfern auch eschatologisch gewahrt bleibt. «Die Missetäter sitzen am Ende nicht neben den Opfern in gleicher Weise an der Tafel des ewigen Hochzeitsmahls, als ob nichts gewesen wäre.»³¹ Vielleicht kann man sagen, dass den Tätern ihre Untaten gleichsam als Kainsmal eingezeichnet bleiben. Es bleiben Narben, die an die gelebte Freiheitsgeschichte erinnern, ohne dass sie noch schmerzen würden oder stigmatisierenden Charakter hätten.³² Darin aber, dass die vergessenen Namen in der *memoria Dei* nicht vergessen sind und Gott gerade auch seinen untreuen Geschöpfen bis ins Äußerste treu sein will, darin liegt – wie Erik Peterson einmal notiert hat – etwas ungemein Tröstliches: «Nur wenn der Name Gottes über uns genannt wird, können wir hoffen, nicht vergessen zu werden. Aus dem Strom der Lethe können wir nur durch die ungezeugte Aletheia, die Gott ist, herausgezogen werden. Wenn Gottes Name über uns genannt wird, so bedeutet das, dass unser Leib ewig sein wird wie der Tempel, über dem Gottes Name genannt wird. «Brecht diesen Tempel ab, und ich werde ihn in drei Tagen wieder aufbauen. Das sagte er aber vom Tempel seines Leibes.» Wie Gott sich selber nicht vergessen kann, so muss sich in der Auferstehung das Sich-selber-nicht-vergessen-Können Gottes realisieren.»³³

ANMERKUNGEN

¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, in: DERS., *Schriften*, Bd. 1, Frankfurt am Main 1963, 83. Vgl. auch die Aussage von O. FUCHS: «Eine totalitäre negative Theologie, die überhaupt keine menschliche Symbolisierung für Gott mehr zulässt, rettet Gott nicht, sondern tötet ihn.» (*Das Jüngste Gericht. Hoffnung auf Gerechtigkeit*, Regensburg 2007, 48).

² Vgl. H. MAIER, *Reich Gottes ohne Gott. Der neue Mensch in den totalitären Regimen*, in: *IKaZ* 37 (2008) 280–286.

³ BENEDIKT XVI., *Auf Hoffnung hin gerettet. Die Enzyklika «Spe salvi»*, Freiburg 2008, 80 (Art. 43).

⁴ Vgl. A. STOCK, *Poetische Dogmatik*, Bd. 4: *Figuren*, Paderborn 2001, bes. 165–212.

⁵ Vgl. K. BARTH, *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967, 27.

⁶ Zu Recht warnt allerdings STOCK: «Weltgerichtsbilder als pure Instrumentalisierung einer klerikalen Verängstigungsmaschinerie zu denunzieren, gehört zu den Rückspiegelverzerrungen der Geistesgeschichte» (*Poetische Dogmatik*, Bd. 4, 186). Man denke nur daran, dass das byzantinische Motiv der *Deesis*, welches Christus, den Richter, zwischen den *fürbittenden* Maria und Johannes zeigt, vielfach auch in westlichen Gerichtsdarstellungen übernommen wurde.

⁷ Vgl. E. SCHÄTZING, *Die ekklesiogene Neurose*, in: *WzM* 7 (1955) 97–108.

⁸ Vgl. T. MOSER, *Gottesvergiftung*, Frankfurt/M. 1976. Dazu: S. PFEIFER, *Glaubensvergiftung – ein Mythos?*, Moers 1993.

⁹ P. SLOTERDIJK, *Zorn und Zeit*, Frankfurt/M. 2006.

¹⁰ D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, München 1971, 13f. Weiter heißt es: «Weil Gnade doch alles allein tut, darum kann alles beim alten bleiben [...]. Billige Gnade ist Predigt der Vergebung ohne Buße, [...] ist Absolution ohne persönliche Beichte. Billige Gnade ist Gnade ohne Nachfolge.»

¹¹ Vgl. zuletzt G.M. HOFF – A. HALBMAYR (Hg.), *Negative Theologie heute? Zum aktuellen Stand einer umstrittenen Tradition* (QD 224), Freiburg–Basel–Wien 2008.

¹² Vgl. R. MIGGELBRINK, *Der zornige Gott. Die Bedeutung einer anstößigen biblischen Tradition*, Darmstadt 2002. Dazu: J.-H. TÜCK, *Der Zorn – die andere Seite der Liebe Gottes. Dogmatische Anmerkungen zur Wiederkehr eines verdrängten Motivs*, in: *Theologie und Philosophie* 83 (2008) 385–409.

¹³ Vgl. J.B. METZ (unter Mitarbeit von J. REIKERSTROFER), *Memoria passionis*, Freiburg 2006.

¹⁴ Vgl. O. FUCHS, *Fluch und Klage als biblische Herausforderung. Zur spirituellen und sozialen Praxis der Christen*, in: *BiKi* 50 (1995) 64–75; E. ZENGER, *Ein Gott der Rache. Feindsalmen verstehen*, Freiburg 1998.

¹⁵ Vgl. M. KEHL, «*Bis du kommst in Herrlichkeit ...*» *Neuere theologische Deutungen der «Parusie Christi»*, in: E. CHRISTEN/ J. PFAMMATER (Hg.), *Hoffnung über den Tod hinaus* (Theologische Berichte XIX), Zürich 1990, 95–138; DERS., Art. *Parusie*, in: *LThK* 7 (1998) 1404–1405.

¹⁶ G. STEINER, *Grammatik der Schöpfung*. Aus dem Englischen von M. Pfeiffer, München–Wien 2001, 15.

¹⁷ DERS., *Die Hoffnung auf die endgültige Ankunft Jesu Christi in Herrlichkeit*, in: P. HENRICI/ J. RATZINGER (Hg.), *Credo. Ein theologisches Lesebuch*, Köln 1991, 209–224.

¹⁸ Hier wäre auch auf das schwierige Motiv des Antichristen einzugehen, das bei Paulus (vgl. 2 Thess 2,3–10) in der Gestalt des «Gesetzlosen» unter Rückgriff auf zwei alttestamentliche Texte (Dan 11,36 und Ez 28,2) eingeführt wird. Der Antichrist wird mit Antiochus Epiphanes, dem Judenverfolger der hellenistischen Epoche, und mit dem hybriden Fürsten von Tyrus in eine Reihe von Vorgängern eingerückt und büßt so seine scharf abgegrenzte Singularität ein. Ähnlich lassen sich die expliziten Antichrist-Aussagen von 1 Joh 2,18–22 und 2 Joh 7 historisch auf christologische Irrlehren beziehen, während die Antichristvorstellung von Offb 13 auf das römische Gottkaisertum und seinen Pseudo-Kult bezogen ist. Vgl. dazu: J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg 2007, 156–161.

¹⁹ Die kirchliche Bekenntnisbildung stützt sich damit auf den *christologischen* Strang der neutestamentlichen Gerichtsaussagen (vgl. Mt 25,31–46; 7, 22f.; 13,36–43; Lk 13,25–27; 1 Thess 4,6; 1 Kor 4,4f.; 11,32; 2 Kor 5,10). Allerdings ist der biblische Befund über das *Subjekt des Gerichts* nicht ganz so eindeutig. So wird neben Christus auch *Gott* als Herr der Gerichts aufgeführt (vgl. 2 Thess 1,5; 1 Kor 5,13; Röm 2,3ff; 3,6; 14,10; Mt 10,28 par; Mt 6,4.6.15.18); den *Zwölf* als Repräsentanten der zwölf Stämme Israels (vgl. Mt 19,28) und den *Heiligen* (vgl. 1 Kor 6,2) wird darüber hinaus eine Begleitfunktion im Gericht übertragen. Vgl. W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 659f.

²⁰ H.U. VON BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: DERS., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 282 und 292. Der Wandel von einer Topographie des Jenseits zu einer christologischen Konzentration der Eschata findet sich bereits in der eindrucksvollen Skizze *Eschatologie in unserer Zeit* (1955, aus dem Nachlass ediert, Freiburg 2005, 9–85).

²¹ Vgl. die Gedichtzeile von F. SCHILLER «Die Weltgeschichte ist das Weltgericht» (DERS., *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hg. von G. Fricke u. H.G. Göpfert, München 1987, 133). Diese Zeile wurde von HEGELS Geschichtsphilosophie eingelöst, die sich ausdrücklich als Theodizee versteht und menschliche Interessen, Leidenschaften, ja Kriege durch die «List der Vernunft» zu vorläufigen Momenten in eine progressive Freiheits- und Vernunftgeschichte integriert. «Die Aussöhnung [mit dem Negativen in der Geschichte] kann nur durch die Erkenntnis des Affirmativen erreicht werden, in welchem jenes Negative zu einem Untergeordneten und Überwundenen verschwindet» (DERS., *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte* [Werke, Bd. 12], Frankfurt/M. 1986, 28).

²² Diese Scheidung ist bereits in der vorchristlichen Antike greifbar. Vgl. PLATON, *Phaidon*, übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Stuttgart 1989, 89f. (114a-b); VERGIL, Aen. 6, 540-544: «Hier ist der Ort, da der Weg nach beiden Seiten sich spaltet: wo der rechte zur Burg hinstrebt des mächtigen Pluto, führt zum *Elysium* uns die Bahn. Der linke dort aber straft die Bösen und schickt sie hinab zum *Pfuhl* der Verruchten.»

²³ O. FUCHS, *Das Jüngste Gericht*, Regensburg 2007, 114.

²⁴ Im Judentum findet sich eine gewisse Parallele zu diesem Gedanken, wenn es im Midr Tann zu Dt 15,9 heißt: «Meine Kinder, wenn ihr den Armen zu essen gegeben habt, so rechne ich es euch so an, als ob ihr mir zu essen gegeben hättet.» – Vgl. auch die Erzählung von L. TOLSTOI, *Wo die Liebe ist, da ist auch Gott*, in: DERS., *Sämtliche Erzählungen in fünf Bänden*, Bd. III, hg. von G. Drohla, Frankfurt 1990, 327-341.

²⁵ Vgl. zur Würdigung der praktischen Nachfolgechristologie, die im Rahmen der neuen politischen Theologie entwickelt wurde: J.-H. TÜCK, *Christologie und Theodizee bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn ²2001, 139-148.

²⁶ RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 18), 183.

²⁷ BENEDIKT XVI., *Spe salvi* (s. Anm. 3), Art. 47.

²⁸ Vgl. dazu auch E. JÜNGEL, *Das jüngste Gericht als Akt der Gnade*, in: DERS., *Anfänger. Herkunft und Zukunft christlicher Existenz*, Stuttgart 2003, 37-73, hier 56-59.

²⁹ RATZINGER, *Eschatologie* (s. Anm. 18), 165.

³⁰ Vgl. zur Artikulation dieses Grundgefühls die Schlusspassage von G. STEINER, *Von realer Gegenwart*, München 1990, 300f.

³¹ BENEDIKT XVI., *Spe salvi* (s. Anm. 3), Art. 44.

³² O. FUCHS hat darum von «verklärten Erinnerungszeichen» bzw. von einer «verklärten Ver-narbung» gesprochen (*Das Jüngste Gericht*, 133.136).

³³ E. PETERSON, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einführung von Barbara Nichtweiß, Würzburg 1995, 141.

Gekürzte und überarbeitete Version des gleichnamigen Beitrags, in: THOMAS HERKERT/MATTHIAS REMENYI (Hg.), Neues von den letzten Dingen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2009, 99-122.

MIRJA KUTZER · KÖLN

GERECHTFERTIGT AUF HOFFNUNG HIN

*Über die (Un)Möglichkeit des Gerichts
in Bernhard Schlinks «Der Vorleser»*

Eine Sympathie Literaturschaffender für das Thema «Gericht» ist unübersehbar. Nicht nur liefert der Schauplatz als Kreuzungspunkt von Biographien und vorläufiges Ende manch krimineller Tat offenbar ausreichend lebensgesättigtes Material. Es ist generell auch die Form «Gericht», die die Literaten anzieht. Mittels ihrer wird, wie in zahlreichen Stücken Friedrich Dürrenmatts, fiktional eine durch die Justiz geübte Gerechtigkeit auf den Prüfstand gestellt. Sie wird zum Symbol undurchschaubarer Fremdbestimmtheit wie in Franz Kafkas *Prozess*. Vielfach bedient sich Literatur der Form des Geständnisses: dem Zugeben einer Tat einschließlich dem Aufschlüsseln der Handlungszusammenhänge, der Motive, alternativer Erklärungsangebote auf der Suche nach der Lösung der Frage: «Gibt es ein Geheimnis unter der Oberfläche menschlichen Tuns? Oder sind die Menschen ganz und gar so, wie ihre Handlungen, die offen zutage liegen, es anzeigen?»¹ Darin rührt das Gerichtsthema wie kaum ein anderes an die ureigensten Möglichkeiten von Literatur: die moralischen Codes auf den Prüfstand zu stellen und, so formuliert es Paul Ricœur, «ein Laboratorium zu bilden, in dem der Künstler im Modus der Fiktion ein Experiment an den Werten vornimmt».² Wo Literatur das Gerichtsgenre bemüht, stellt sie selten nur einzelne Normen auf den Prüfstand. Meist steht mehr auf dem Spiel: die generelle Möglichkeit, über Tat und Täter ein Urteil zu fällen.

Wiederholt hat Bernhard Schlink seine Vorbehalte gegenüber einer Gerechtigkeit, die durch Rechtssprechung hergestellt werden könnte, in die öffentliche Debatte getragen. Er formuliert sie aus zwei Perspektiven – der des Rechtswissenschaftlers, als der Schlink bis vor kurzem an der Humboldt-Universität Berlin tätig war, und der des Literaten, dessen 1995 erschienener Roman *Der Vorleser* zum erfolgreichsten deutschsprachigen

Mirja Kutzer, Dr. theol., geb. 1974, Studium der Kath. Theologie und der Germanistik in Regensburg, Rom und Wien, seit 2009 Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Katholische Theologie an der Universität zu Köln, 2005 Promotion über Dichtung als Ort theologischer Erkenntnis.

Roman seit Patrick Süßkinds *Das Parfum* avanciert ist. Schlinks Skepsis nährt sich aus den Ereignissen deutscher Zeitgeschichte, dem strafrechtlichen Umgang mit der DDR-Vergangenheit im wiedervereinigten Deutschland – einer Problematik, die sich nicht ablösen lässt von der Aufarbeitung der NS-Zeit, deren Fehler man nach der Wiedervereinigung zu vermeiden suchte. Was der Rechtswissenschaftler mittels juristischer Argumentation zu lösen versucht,³ bearbeitet der Literat Schlink mit den Mitteln der Fiktion. In der Figurierung eines Gerichtsprozesses über die ehemalige KZ-Wärterin Hanna Schmitz wird *Der Vorleser*⁴ gerne zum Genre der sogenannten Täter-Literatur gezählt. Doch steht im Fokus des Romans weit weniger Hanna als Täterin als diejenigen, die ein Urteil sprechen müssen, um mit der Vergangenheit abzuschließen.

1. VerHandlungen

Der *Vorleser* wirft die Frage nach der Rechtsgrundlage auf: «Was ist Recht? Was im Buch steht oder was in der Gesellschaft tatsächlich durchgesetzt und befolgt wird? Oder ist Recht, was, ob es im Buch steht oder nicht, durchgesetzt und befolgt werden müßte, wenn alles mit rechten Dingen zuginge?» (86) Daneben tritt die Problematik, welchen Sinn die Verurteilung Einzelner, deren Auswahl immer willkürlich bleiben muss, haben kann: «Aber daß einige wenige verurteilt und bestraft und daß wir, die nachfolgende Generation, in Entsetzen, Scham und Schuld verstummen würden – das sollte es sein?» (100) Diese juristischen Problemstellungen bilden gleichsam die Matrix der Erzählung und verweisen darauf, dass es um Allgemeines geht. Die mittels der literarischen Fiktion bearbeitete Frage freilich entsteht nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen. Sie ist darin gleichzeitig prinzipieller. Sie wird durch das Thema der Vergangenheitsbewältigung aufgeladen, erwächst aber nicht aus ihr: Kann es überhaupt ein Urteil über eine objektiv gegebene Tat geben, das der Person, der diese Handlung zuzuschreiben ist, gerecht wird?

Eine Handlung ist keine physikalische Bewegung. Um sie überhaupt als Handlung zu identifizieren, bedarf es eines Vorverständnisses dessen, was eine Handlung ist – einer Kenntnis ihrer Strukturmerkmale, was so heterogene Momente wie Motive, handelnde Subjekte, Umstände der Tat, Interaktionen mit Anderen, Ziele und tatsächliche Ergebnisse umfasst.⁵ Dabei sind Handlungen nie wertneutral. Sie werden von Codes geregelt, die Normen enthalten, nach denen Handlungen ein bestimmter moralischer Wert beigemessen wird. Schließlich haben Handlungen eine zeitliche Struktur, die zum Erzählen einlädt. Die Narration erhellt die Wechselwirkung der Strukturmerkmale. Sie stellt einen Zusammenhang her, macht die heterogenen Momente mit einander vereinbar und lässt sie in ihrem Zusammen-

wirken verstehen. Eine Handlung, über die ein Urteil zu sprechen ist, festzustellen und einer Person zuzuschreiben, bedeutet zunächst nichts anderes, als eine solche Erzählung zu konstruieren.

Das Gericht bemüht sich, dies im Falle der Hanna Schmitz zu tun. Was sich im Gerichtssaal abspielt, ist ein hochformalisiertes und durch die festgelegten Rollen weitgehend entindividualisiertes Geschehen, im *Vorleser* verstärkt durch die Architektur des Raumes: Die Staatsanwälte sind «an hellen Frühlings- und Sommertagen nur in den Umrissen erkennbar.» (91) Die Formalisierung steht nicht zuletzt für Objektivität, die Blindheit der Justizia, die ohne Ansehen der Person die Waage bedient und ihr messbares Urteil fällt. Doch was lässt sich messen, wenn es um menschliches Handeln geht? Keine Narration, das hat die erzähltheoretische Debatte der 80er und 90er Jahre hinreichend gezeigt, vermag festzuhalten, wie es einst gewesen, da es bei menschlichem Handeln eben nicht um notwendige und hinreichende Kausalitäten geht. Eine Erzählung kann lediglich versuchen, Plausibilitäten herzustellen. Sie ist auf Interpretation angewiesen – sowohl in der Figuration durch den Erzähler wie in der Refiguration durch den Rezipienten. Sie steht in einer Verantwortung, die Ricœur darin festgehalten hat, «den Menschen der Vergangenheit – den Toten – das wiederzugeben, was ihnen zukommt.»⁶

Im Fall der Hanna Schmitz misslingt dies dem Gericht. Dabei scheint die Aufgabe zunächst einfach: Problemlos können ihr bestimmte Taten zugeschrieben werden, deren Immoralität fraglos ist – ihre Tätigkeit als Wärterin in einer Außenstelle von Auschwitz, ihre Beteiligung an der Selektion derjenigen, die in die Gaskammern geschickt werden sollen. Daneben stehen Taten, bei denen die Beweislage schlecht, die Zuschreibung nicht eindeutig ist. Hat Hanna, als sie die Selektionen vornahm, auch die Entscheidungen getroffen, wer in den Tod geschickt werden sollte? Welche Rolle hat sie in der Nacht gespielt, als auf dem Zug nach Westen die Kirche, in der die gefangenen Frauen untergebracht wurden, von Bomben getroffen wurde und die Frauen jämmerlich verbrannten, weil niemand die Türen geöffnet hat? Was ist Hanna Schmitz zuzutrauen? Mit dem Versuch zu klären, wie es gewesen sein könnte, sucht das Gericht nach dem Charakter der Hanna:⁷ Wo zeigt sich in ihren Taten Kontinuität, wie erweist sie sich in ihnen als wiedererkennbar? Hanna als Akteurin wird in die Plausibilität der Erzählung eingebaut. Die Handlungen verweisen auf die Figur und damit von der narrativen Fabelkomposition zur narrativen Identität. Doch ist gerade die Frage nach der Identität der Hanna für den Leser prekär, weil er Hanna im ersten Teil des Romans anders vorgestellt bekommen hat – als Geliebte des 15jährigen Michael Berg, der die gut zwanzig Jahre ältere Frau aus der Perspektive des Verliebten schildert.

Berg beobachtet gemeinsam mit einer Gruppe Kommilitonen den KZ-Prozess im Rahmen eines Jura-Seminars. Er entdeckt dort seine ehemalige

Geliebte, die Jahre zuvor ohne Ankündigung aus seinem Lebensumfeld verschwunden ist, überraschend auf der Anklagebank. Seinerseits völlig unfähig, seine Erinnerung an Hanna mit den Informationen über die KZ-Wärterin Hanna in Einklang zu bringen, verfolgt er, wie das Gericht eine Art Lebenserzählung von Hanna figuriert, die ihre eingestandenen Taten plausibel und eventuelle weitere ihr zuordenbar machen soll. Warum Hanna zur SS gegangen ist, obwohl ihr die attraktive Stelle einer Vorarbeiterin bei Siemens angeboten worden war, bleibt als Frage von Hanna unbeantwortet, in ihrer Motivation unklar. «Aber es blieb der Eindruck, daß sie es mit Bedacht und ohne Not getan hatte.» (92) Dies begünstigt die Erzählung von Hanna als einer Täterin, deren Handlungen nicht durch äußere Umstände erklärt werden können und deshalb einer sadistischen Veranlagung zugeschrieben werden müssen. Ihre späteren häufigen Ortswechsel werden als Hinweise auf Fluchtgefahr gelesen, dem einzig juristisch möglichen Grund der Inhaftierung während des Verfahrens. Gegenüber dem Einspruch des ungeschickt agierenden Verteidigers vermag der Richter die Entscheidung zu untermauern: «Sie meinen also, der Haftrichter hat dem Umstand, daß die Angeklagte auf kein Schreiben und keine Ladung reagiert hat, nicht vor der Polizei, nicht vor dem Staatsanwalt und nicht vor dem Richter erschienen ist, eine falsche Bedeutung zugemessen?» (94)

Berg hat gegenüber dem Gericht einen Informationsvorteil. Er kennt Hannas Verhalten während ihrer Affäre, das ihm in manchen Situationen ein Rätsel geblieben ist und für das sich ihm während der Verhandlung eine mögliche Erklärung erschließt: Hannas Scham für ihren Analphabetismus. Ihn nicht zutage treten zu lassen, lässt eine alternative Plausibilitätskette und damit eine andere narrative Identität entstehen. Aus Scham lehnt Hanna die Beförderung bei Siemens ab und nimmt die Stelle als Lagerwärterin an. Aufgrund ihres Analphabetismus kann sie auf die Schreiben des Gerichts nicht reagieren, keinen Einspruch gegen das Vernehmungsprotokoll erheben. Die Scham lässt Hanna schließlich gestehen, einen Bericht geschrieben zu haben, der sie als eine Art Anführerin der KZ-Wärterinnen erscheinen lässt. Das Gericht kommt zu dem Schluss, dass sie deshalb den Tod der Gefangenen in der brennenden Kirche in besonderer Weise zu verantworten habe. Das Verkennen von Hannas Scham lässt eine Tat plausibel erscheinen, die sie in der angenommenen Weise nicht begangen haben kann. Hanna trägt dies statt einer zeitlich begrenzten eine lebenslange Haft ein.

Doch ist es nicht nur ein prinzipiell überwindbarer Informationsmangel, der im Leser eine Skepsis gegenüber der Urteilsfähigkeit des Gerichts entstehen lässt. Das Gericht bildet ein eigenes Regelwerk, ein Netz von Codes, die beherrscht werden wollen. Da Hanna dies nicht tut, nimmt der Prozess trotz eigentlich guter Ausgangslage für sie keinen guten Verlauf. «Sie hatte kein Gefühl für den Kontext, für die Regeln, nach denen gespielt wurde,

für die Formeln, nach denen sich ihre Äußerungen und die der anderen zu Schuld und Unschuld, Verurteilung und Freispruch verrechneten.» (105) Bereitwillig gibt Hanna zu, wo die Beweislage für sie günstig gewesen wäre. Beharrlich widerspricht sie, wo sie sich missverstanden fühlt. «Aber sie merkte nicht, daß ihre Beharrlichkeit den Vorsitzenden Richter ärgerte.» (105) Dass Hannas Ehrlichkeit als ungeschickt ausgewiesen wird, kennzeichnet freilich das Gericht als eine Art Basar, auf dem Wahrheit weniger gefunden denn verhandelt wird.

Manchmal notiert Berg einen Teilerfolg für Hanna: Im System des Lagers erscheinen ihre Gründe, die Selektionen vorzunehmen, zwingend – es gab die Anweisung, «Platz» zu schaffen, der Hanna in «gewissenloser Gewissenhaftigkeit» (115) nachkommt. Die Frage Hannas an den Richter, was er denn in der Situation getan hätte, interpretiert Berg als ernst gemeint. «Sie wußte nicht, was sie hätte anders machen sollen, anders machen können, und wollte daher vom Vorsitzenden, der alles zu wissen schien, hören, was er gemacht hätte.» (107) Die Antwort des Vorsitzenden, es gäbe «Sachen, auf die man sich einfach nicht einlassen» dürfe, geht in ihrer Allgemeinheit an der auf Hannas individuelle Situation bezogenen Frage vorbei. «Vielleicht hätte es genügt, wenn er dasselbe gesagt, dabei aber über Hanna oder auch sich selbst geredet hätte.» Den Wortwechsel hat Hanna in gewisser Weise gewonnen, doch um eine rhetorische Strategie war es ihr nicht zu tun. Hanna versucht, die allgemeine Äußerung des Richters auf ihr individuelles Handeln anzuwenden, was ihr schwer fällt. Sie «blieb in Gedanken. ‹Also hätte ich ... hätte nicht ... hätte ich mich bei Siemens nicht melden dürfen?› Das war keine Frage an den Richter. Sie sprach vor sich hin, fragte sich selbst, zögernd, weil sie sich die Frage noch nicht gestellt hatte und zweifelte, ob es die richtige Frage und was die Antwort war.» (108)

2. Banalisierung

Die Erklärung der Taten Hannas durch den Analphabetismus ist eine Strategie der Verteidigung, die Michael Berg zwar nicht dem Gericht, aber dem Leser anbietet. Eine ebensolche Strategie ist der Hinweis auf die Zwänge eines moralisch völlig verkehrten Systems. Nicht zufällig ist in den *Vorleser* Hannah Arendts Bericht über den Eichmann-Prozess eingestreut, und der Hinweis auf die «gewissenlose Gewissenhaftigkeit» der KZ-Wärterin verstärkt die Verbindung. Waren, wie Arendt zu erklären versucht, die moralischen Codes während der NS-Zeit tatsächlich so radikal verändert, dass das Handeln innerhalb dieses veränderten Normengefüges nicht nur als äußerlich zwingend, sondern auch als moralisch gut wahrgenommen werden konnte?²⁸ Ist es schon eine Entschuldigung für die Täter, wenn wie in den in der Holocaustforschung umstrittenen psychologischen Analysen

Philip Zimbardos nachvollzogen werden kann *how good people turn evil?*⁹ Oder gilt die Äußerung des Jura-Professors, die er den Seminarteilnehmern zu Beginn des Prozesses auf den Weg gegeben hat: «Sehen sie sich die Angeklagten an – Sie werden keinen finden, der wirklich meint, er habe damals morden dürfen.» (87)

Das Verstehen ist von vornherein nicht unproblematisch. «Ich wollte Hannas Verbrechen zugleich verstehen und verurteilen. Aber es war dafür zu furchtbar. Wenn ich versuchte, es zu verstehen, hatte ich das Gefühl, es nicht mehr so zu verurteilen, wie es eigentlich verurteilt gehörte.» (151) Das Verstehen stellt eine Verbindung des Fremden mit dem Eigenen her – als Einfühlung (Schleiermacher), Horizontverschmelzung (Gadamer), Kampf der Perspektiven (Ricœur). Es bedeutet eine Verringerung der Distanz zwischen Urteilendem und Beurteiltem und macht die Tat zu etwas, das prinzipiell als Möglichkeit eigenen Handelns wahrnehmbar wird. Dadurch wird die Schuld der Täter weniger singulär und rückt in den Bereich dessen, was Menschen generell zugetraut werden kann. Wird sie dadurch auch schon verharmlost? Gegen ihre eigene Intention hatte Arendt diesen Effekt mit ihrer Begriffsprägung von der «Banalität des Bösen» erzielt. Menschen wie Adolf Eichmann, so Arendts These, könne man keine «teuflich-dämonische Tiefe abgewinnen».¹⁰ Ihr Handeln sei schlicht, gedankenlos, systemhörig, banal. Die nicht zuletzt gegen sie selbst gerichteten Reaktionen scheinen Arendt verblüfft zu haben: Weil es «einen Eichmann in jedem von uns» gäbe¹¹ sei ein Urteil generell und insbesondere ihr Urteil über die NS-Verbrechen unmöglich. Den *Vorleser* traf der Vorwurf der Verharmlosung in der Feuilleton-Debatte aus dem Frühjahr 2002. Angestoßen wurde sie durch die Polemik *Die Kunst, Mitleid mit den Tätern zu erzwingen* des Briten Jeremy Adler, die von der SZ in Übersetzung gedruckt wurde.¹² Schlink wird darin des Zynismus und «moralischen Autismus» bezichtigt, die «entscheidenden Motive von Schuld und Verantwortung sowie die Frage nach dem Verhältnis von persönlicher und staatlicher Macht» verlören ihre Bedeutung. Zu nah ist *Holocaust fiction* offenbar am Leben, als dass sie die Schuldfrage im Uneindeutigen belassen könnte: «Albernerweise heißt es über Schlinks Massenmörderin weiter, sie habe für ihre eigene Wahrheit gekämpft, ihre eigene Gerechtigkeit. Soll diese Wahrheit wichtiger sein als die ihrer Opfer? In diesem Buch soll es offenbar keinen Unterschied zwischen Gut und Böse, zwischen Wahrheit und Lüge mehr geben.»¹³

Bei aller Berechtigung dieser Anwürfe lässt sich freilich fragen, ob es im *Vorleser* überhaupt um die Klärung oder Nicht-Klärung der Schuld der Hanna geht. Die Figur bleibt skizzenhaft, unbestimmt, wenig differenziert und damit wenig verständlich. Dies lenkt die Aufmerksamkeit weg von Hanna hin auf diejenigen, die sie zu beurteilen versuchen – das Gericht, das zu einem falschen Urteil kommt, und Michael Berg, der eine Erzählung

anbietet, die das Urteilen über Hanna wie über die Erzählung selbst dem Leser überlässt. Bergs Erzählung verweigert die Eindeutigkeit. Indem der Roman dem postmodernen Diktum der Wiederkehr des Erzählens folgt, stellt er gleichzeitig die Möglichkeit kohärenten Erzählens in Frage.¹⁴ Die Narration ist nicht geschlossen, die lineare Handlungsprogression eine Illusion. Wenn der Roman mit der Affäre des 15jährigen Michael mit der 36jährigen Hanna einsetzt, so macht im zweiten Teil die Schilderung von Hannas Vergangenheit während des Prozesses die Neudeutung des Vergangenen durch das Spätere nötig, ohne die frühere Deutung völlig ersetzen zu können. Und auch die Gegenwärtigkeit, die in der Retrospektive des *discours* erreicht wird, ist illusionär, denn die Perspektive Michaels, der zehn Jahre nach dem Tod Hannas erzählt, wird tatsächlich nie verlassen. So überlagern sich die verschiedenen zeitlichen Perspektiven mit ihren je eigenen Deutungen und lassen sich nicht auf einen Nenner bringen. «Die Schichten unseres Lebens ruhen so dicht aufeinander, daß uns im Späteren immer Früheres begegnet, nicht als Abgetanes und Erledigtes, sondern gegenwärtig und lebendig.» (206)

In diesen Überlagerungen bleibt Hanna eine Art Kippbild, changierend zwischen junger und alter Frau, zwischen zärtlicher Geliebter und grausamer Hexe. Vor Michaels innerem Auge entstehen Vorstellungen von der Wärterin, die mit den Erinnerungen an seine Geliebte konkurrieren. «Schlimm war, wenn die Bilder durcheinander gerieten. Hanna, die mich mit den kalten Augen und dem schmalen Mund liebt, die mir wortlos beim Vorlesen zuhört und am Ende mit der Hand gegen die Wand schlägt, die zu mir redet und deren Gesicht zur Fratze wird.» (141) Diese Uneindeutigkeit macht es für Berg unmöglich, eine narrative Identität der Hanna herzustellen. «Aus Angst vor der Bloßstellung als Analphabetin die Bloßstellung als Verbrecherin? Aus Angst vor der Bloßstellung als Analphabetin das Verbrechen?» (127) Weitere Zweideutigkeiten folgen: Hat sich Hanna *gegen* die Beförderung bei Siemens entschieden oder *für* die Verbrechen einer KZ-Wärterin? Hat sie die zarten und schwachen Mädchen, die ihr abends vorlesen mussten, ausgewählt, damit diese es in den letzten Wochen und Monaten ihres Lebens besser hatten? Oder weil sie wusste, dass sie die Zarten und Schwachen gut begründet ins Gas schicken könnte und ihr Analphabetismus so weiter geheim bliebe? War sie diejenige Wärterin, die die einzige Überlebende des Kirchenbrandes in ihren Aufzeichnungen als «die Stute» bezeichnet hatte – «jung, schön und tüchtig, aber grausam und unbeherrscht»? (141) Die Hinweise auf eine Grausamkeit Hannas, die den Analphabetismus als eher beiläufiges Motiv erscheinen lassen, sind freilich nicht von der Hand zu weisen. Am Markantesten werden sie von der Überlebenden geäußert, die Berg nach Hannas Tod aufsucht und der er seine Beziehung zu Hanna erklärt: «Was ist diese Frau brutal gewesen. Haben

Sie's verkraftet, daß sie Sie mit fünfzehn ... Nein, Sie sagen selbst, daß Sie ihr wieder vorzulesen begonnen haben, als sie im Gefängnis war.» (202) Integrierbar sind diese Hinweise in die Verteidigungsstrategie, die Michael Berg anbietet, nicht. Immer wieder stören sie die geschlossene Gestalt, die sich der Leser von Hanna zu bilden vermag. Sie lassen Michael als Erzähler unzuverlässig erscheinen.

3. Die Schuld der Liebenden

Die zentrale Strategie des Romans, die Eindeutigkeit des Urteils zu verunmöglichen, ist die emotionale Bindung des Erzählers an Hanna. Sie lässt Berg erkennen, was an der Erzählung, die dem Gerichtsurteil zugrunde liegt, unplausibel ist. Hanna ist «schuldig, aber nicht so schuldig, ... wie es den Anschein hatte» (132). Doch ist die Nahperspektive des Liebenden nicht automatisch die bessere gegenüber dem distanzierten Blick des Gerichts. Michael ist befangen, denn er sieht sich in Hannas Schuld verstrickt. «Ich mußte eigentlich auf Hanna zeigen. Aber der Fingerzeig auf Hanna wies auf mich zurück. Ich hatte sie geliebt.» (162) Was er als Erklärung für Hannas Verhalten anführt, wird zur Entschuldungsstrategie für ihn selbst.

Die Schuld Michaels als Schuld der zweiten Generation ist keine justiziable Schuld. Sie wird im *Vorleser* dennoch in diesen Bereich hineingezogen, indem die Form «Gericht» nicht auf den Ort des Gerichtssaals beschränkt bleibt. Beständig begegnen in den Selbstreflexionen Michaels Vokabeln wie bekennen, verleugnen, urteilen, verraten. Die Schuld der Nachgeborenen führt über die Transposition – ein Begriff, mit dem Julia Kristeva¹⁵ literaturwissenschaftlich das Entstehen von Texten aus anderen Texten zu fassen versucht hat und der in der «Täter-Kinder»-Psychologie der 1980er Jahre die Weitergabe verdrängter Schuldgefühle von einer Generation zur anderen bezeichnet. Unwiderruflich tritt mit der Liebe zu den Eltern die Verstrickung in deren Schuld ein und ruft Scham hervor, mit der es umzugehen gilt. Die «zweite Generation» erbt die unbewältigte Last der Vergangenheit, «mit der sie nicht umgehen, sondern die sie nur wiederum «abschieben» kann: im hilflosen Abbruch des Dialoges mit der Tätergeneration.»¹⁶ Der Jurastudent Michael, der sich selbst zur «Avantgarde der Aufarbeitung» (87) rechnet, beschreibt die typischen Strategien der 68er Generation: «Wir alle verurteilten unsere Eltern zu Scham, und wenn wir sie nur anklagen konnten, die Täter nach 1945 bei sich, unter sich geduldet zu haben.» (88) Auch jenseits des Gerichts ist die «Verurteilung» eine Form der Distanzierung, eine Abwehr der eigenen Verstrickung. «Der Fingerzeig auf die Schuldigen befreite nicht von der Scham. Aber er überwand das Leiden an ihr.» (162)

Schlink verlagert die Transposition vom Eltern-Kind-Verhältnis auf das Geliebten-Verhältnis. Michaels sexuelle Beziehung zu Hanna produziert

ein Schuldempfinden, das ihn von seiner Generation trennt, obgleich er sein Schicksal als «das deutsche Schicksal» (163) wahrnimmt. Er erklärt dies dadurch, dass er Hanna *gewählt* hat, denn «die Liebe zu den Eltern ist die einzige Liebe, für die man nicht verantwortlich ist.» (162) Die Wahl markiert das Besondere und Singuläre an Bergs Fall, doch schon im nächsten Satz wird die Unterscheidung wieder aufgehoben: «Und vielleicht ist man sogar für die Liebe zu den Eltern verantwortlich.» (162) Als Sonderfall bleibt Berg typisch – ein Vertreter seiner Generation, unheilvoll in Schuldzusammenhänge verstrickt, «ohne genau sagen zu können, weshalb und warum.»¹⁷ Im Besonderen von Bergs sexueller Beziehung zu Hanna gelingt es dem Roman, den Leser in eine Liebesgeschichte hineinzuziehen, die Schlink prototypisch konstruiert – als hörige Liebe, die «eine fatale Ähnlichkeit mit der «Hörigkeit» des deutschen Volks zu Hitler im Dritten Reich»¹⁸ aufweist und die sich verändert in der Liebe der zweiten Generation zu den Tätern wiederholt.

Die hörige Liebe ist als solche zunächst nicht erkennbar, womit der Roman Michaels Erklärungsangebot der aktiv getroffenen Liebeswahl zu unterstreichen scheint. Erreicht wird dies durch einen erzählerischen Trick: Der Roman schildert die Verführung des 15jährigen ganz aus dessen Perspektive. Alles, was Hanna als Täterin markiert, bleibt ausgeblendet. «Die männliche Erzählperspektive macht uns zu Komplizen in der Affäre, denn sie vermittelt den Eindruck, daß Berg trotz seiner fünfzehn Jahre ein williger und mündiger Partner in der Beziehung ist. Sie ermöglicht ferner einen Grad an sexueller Direktheit, ohne schamlos und vulgär zu sein.»¹⁹ Von Anfang an ist die Beziehung begleitet von einem Schuldgefühl Michaels, das sich keineswegs erst in der Rückschau und dem Bewusstsein der Verbrechen Hannas einstellt. Die Beziehung erscheint als eine Art Sündenfall – ein Genießen des Verbotenen, eine Umkehr der moralischen Erziehung «gegen sich selbst» (20). Sie ist ein Handeln, für das der erwachsene Michael eine erbsündig anmutende Charakterschwäche verantwortlich macht, die sein Tun gegenüber dem Denken und der Entscheidung verselbstständigt: «Oft genug habe ich im Lauf meines Lebens getan, wofür ich mich nicht entschieden hatte, und nicht getan, wofür ich mich entschieden hatte.» (22f.)

Doch ist, wie dem Leser bald deutlich wird, Hanna die eigentlich Mächtige in der Beziehung. Die Struktur des Begehrens in der Liebe Michaels trägt deutlich masochistische Züge. Dafür steht die ritualisierte Abfolge aus Baden, Vorlesen, Liebesspiel – ein Syntagma des Wartens und Aufschiebens der Lustbefriedigung, das Gilles Deleuze als wesentlich ist für die masochistische Phantasie beschrieben hat.²⁰ Wie Leopold von Sacher-Masochs Dominatrix Wanda ist auch Hanna muskulös, stolz, hat einen eisernen Willen, badet gerne und schwingt, wenn schon nicht die Peitsche, zumindest einmal den Gürtel (vgl. 54). Jeglicher Ungehorsam Michaels wird mit

Liebesentzug bestraft und fordert wiederholt Gesten der Unterwerfung und Selbsterniedrigung. Doch bedeutet die Selbsterniedrigung gleichzeitig Lustgewinn und ein Gefühl der Überlegenheit (vgl. 29).

Die Forschung hat darin eine Konstruktion des Protagonisten entlang zentraler Thesen der sozialpsychologischen Studie von Alexander und Margarete Mitscherlich über die BRD der 60er Jahre gesehen.²¹ Die Gründe für die offensichtliche Verweigerung, die Folgen der NS-Herrschaft affektiv und rational adäquat zu bewältigen, erkannten diese in einer masochistisch strukturierten ›hörigen‹ Liebe des deutschen Volks zu Hitler. Die Liebe zum Ideal-Ich baut das eigene individuelle und kollektive Ego auf, erkaufte um den Preis der Unterwerfung und des Gehorsams. Auf den Verlust des Ideal-Ichs, der wiederum den eigenen Selbstwert bedroht, reagiert das Volk mit einer *Unfähigkeit zu trauern*, die der Studie den Titel gibt. Es zieht seine affektive Bindung ab und täuscht sich in einer ›Derealisation‹ über die eigene Vergangenheit hinweg. Dies verhindert aber nicht nur das Einfühlen in die eigene Geschichte und ihre Verfehlungen, sondern auch jegliche Übernahme der Perspektive der Opfer. Wo die zweite Generation ihrerseits die affektiven Bindungen gegenüber der Tätergeneration kappt, wiederholt sie, was die Elterngeneration nach dem Krieg unbewusst vollzieht. So wie Hanna über ihre Vergangenheit redet, als handle es sich ›um das Leben eines anderen, den sie nicht gut kennt, und der sie nichts angeht‹ (40), kann Michael der Situation nur mit dem Gefühl der Betäubung begegnen. Das Erinnern wird zum ›Registrieren‹ (96), das Einfühlen in die Opferperspektive für ihn unmöglich. Darin übernimmt die zweite Generation nicht nur die unbewältigte Vergangenheit der Tätergeneration. Sie erbt auch deren seelische Struktur und muss ein Urteil über eine Schuld fällen, die sich eingeschrieben hat in die eigenen Körper, Seelen und Texte.

4. *Das Ende der Geschichte*

Das Urteilen über Hanna ist Berg letztlich unmöglich, und nicht nur über Hanna. Keine der im Gerichtssaal einzunehmenden Rollen fühlt der angehende Jurist sich auszufüllen im Stande: ›Anklagen kam mir als ebenso groteske Vereinfachung vor wie Verteidigen, und Richten war unter den Vereinfachungen überhaupt die groteskste.‹ (171) Die Distanz, die das Urteil ermöglicht, wird im Roman zum blinden Flecken im Auge des Betrachters: Sie ist gleichzeitig Bedingung und Ziel. Das Urteil stilisiert Hanna zu einer Frau, die in ihrer Grausamkeit singulär erscheint, und isoliert so Tat und Täterin vom allgemein Menschlichen. Es hält die Frage nach der Möglichkeit zum Bösen vom Betrachter fern und lässt ein Abschließen der Vergangenheit zu, das einer Selbsttäuschung, wiederum einer Derealisation gleichkommt, indem es die Verbindung zu den Tätern ver-

drängt. Schlink wertet gerade diese Nicht-Banalisierung als eine Verharmlosung: «Erst die menschliche Nähe zu ihnen macht das, was sie getan haben, so furchtbar. Wir hätten doch mit den Tätern schon lange abgeschlossen, wenn es wirklich alles Monster wären, ganz fremd, ganz anders, mit denen wir nichts gemein haben.»²² Die These, die Schlink mit seinem Roman in den Raum stellt, ist provokativ: Mit dem Einfühlungsvermögen in die Täter geht auch die Fähigkeit verloren, mit ihnen tatsächlich zu brechen. Es verhindert gleichzeitig das Einfühlen in die Perspektive der Opfer und lässt die Parteinahme für sie zur Rhetorik erstarren. Das Begründende von Moralität, und da wäre Schlink wieder nahe bei Hannah Arendt, wäre demnach nie ein allgemeines Normengefüge, das auf das Besondere einfach angewandt werden kann.²³ Es läge vielmehr in jedem Einzelnen, der im Dialog mit sich selbst stehend die Perspektive des jeweils Anderen zu imaginieren sucht und, hier geht Schlink über Arendt hinaus, auch die Täter nicht ausschließt. Erst diese «Individualität und Privatheit des Gewissens»²⁴, die sich nicht auflöst in «eine öffentliche Verwaltung des Gewissens», sichert möglicherweise auch ein Handeln und Urteilen, das nicht abhängig ist vom Vorhandensein des jeweiligen moralischen Systems, das mehr oder minder zufällig gerade das vorherrschende ist.

Eine Gerechtigkeit, die mittels Rechtsprechung hergestellt werden könnte, wird im *Vorleser* zur Utopie. Wie jede Erzählung von den blinden Flecken des Erzählers her dekonstruiert werden kann, so kann es jedes Urteil. Um Versöhnung zu bewirken, ist es ungeeignet, denn diese beruht auf der Anerkennung der Schuld auch durch die Täter. Selbst wo Hanna im Gefängnis beginnt, sich ihrer Schuld zu stellen, fühlt sie sich vom Gericht missverstanden: «Und weißt du, wenn keiner dich versteht, dann kann auch keiner Rechenschaft von dir fordern. Auch das Gericht konnte nicht Rechenschaft von mir fordern.» (187) Und doch drängt es auch Hanna nach Rechtfertigung. Ihr testamentarischer Auftrag an Michael Berg, der letzten Überlebenden des Kirchenbrandes ihr Erspartes zu übergeben, ist eine Suche nach Anerkennung: «Die Jahre der Haft sollten nicht nur auferlegte Sühne sein; Hanna wollte ihnen selbst einen Sinn geben, und sie wollte mit dieser ihrer Sinnggebung anerkannt werden.» (201) Die Anerkennung vonseiten der Opfer erhalten zu wollen bedeutet, wie die Überlebende sofort erkennt, das Ansuchen um Absolution. Die Überlebende erteilt sie nicht. Ob ein versöhntes Zueinander, eine Gerechtigkeit, die dem Täter wie dem Opfer gerecht zu werden vermag, Teil dieser Welt sein kann, lässt der Roman damit offen. Sie formiert sich als Sehnsucht.

Es wurde vermutet, dass es sich mit der Gerechtigkeit so wie mit der Heimat verhält, nach der Michael sich sehnt und die Schlink in seinem Aufsatz *Heimat als Utopie* thematisiert.²⁵ Heimat ist demnach kein lokalisierbarer Ort, sondern die Erinnerung an eine glückliche Lebensphase, die

es vielleicht so niemals gegeben hat. Die «utopische Erinnerung» (Jürgen Ebach) konstituiert wie das verlorene Paradies die Erwartung einer Zukunft, die die Gegenwart als nicht-erfüllt erscheinen lässt. «Die Erfahrung, in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt zu sein, ist so alt wie das Christentum.»²⁶ Indem das erzählende Rechenschaftgeben die Sehnsucht nach einer Gerechtigkeit zum Ausdruck bringt, hält es die Geschichte offen und vollzieht so die *memoria passionis*. Das versöhnende Ende der Geschichte ist kein Teil von ihr.

ANMERKUNGEN

¹ PASCAL MERCIER, *Nachtzug nach Lissabon*, München-Wien ²⁹2004, 36.

² PAUL RICŒUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. 1: *Zeit und historische Erzählung* (Übergänge 18/1), München 1988, 97.

³ BERNHARD SCHLINK, *Rechtsstaat und revolutionäre Gerechtigkeit*, in: *Neue Justiz. Zeitschrift für Rechtsetzung und Rechtsanwendung*, Heft 10, 1994, 433ff.

⁴ SCHLINK, *Der Vorleser*. Roman, Zürich 1995.

⁵ Vgl. RICŒUR, *Zeit und Erzählung* 1, 90-104.

⁶ Vgl. RICŒUR, *Zeit und Erzählung*, Bd. 3: *Die erzählte Zeit* (Übergänge 18/3), München 1991, 253.

⁷ Vgl. RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer* (Übergänge 26), München 1996, 148. 182.

⁸ HANNAH ARENDT, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München 2006, 16f.

⁹ PHILIP ZIMBARDO, *Die Macht der Umstände und die Psychologie des Bösen* (The Lucifer Effect – Understanding How Good People Turn Evil), Heidelberg 2008.

¹⁰ ARENDT, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, München ³2008, 57.

¹¹ ARENDT, *Über das Böse*, 24.

¹² JEREMY ADLER, *Die Kunst, Mitleid mit den Mördern zu erzwingen*, in: *SZ* 20./21. April 2002. Nachdruck in MANFRED HEIGENMOSE (Hg.), *Erläuterungen und Dokumente. Bernhard Schlink: Der Vorleser*, Stuttgart 2005, 124-131.

¹³ Ebd., 129.

¹⁴ Vgl. CORNELIA BLASBERG, *Geschichte als Palimpsest. Schreiben und Lesen über die «Kinder der Täter»*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturgeschichte und Geistesgeschichte* 2002, 464-496, hier: 492.

¹⁵ JULIA KRISTEVA, *Die Revolution der poetischen Sprache*, Frankfurt/Main 1978, 69.

¹⁶ HELMUT SCHMITZ, *Malen nach Zahlen? Bernhard Schlinks Der Vorleser und die Unfähigkeit zu trauern*, in: *German Life and Letters* 55 (2002) 296-311, hier: 299.

¹⁷ ALISON LEWIS, *Das Phantasma des Masochisten und die Liebe zu Hanna. Schuldige Liebe und intergenerationelle Schuld in Bernhard Schlinks «Der Vorleser»*, in: *Weimarer Beiträge* 52 (2006) 554-573, hier: 557.

¹⁸ Ebd., 563.

¹⁹ Ebd., 557-558.

²⁰ Vgl. GILLES DELEUZE, *Sacher-Masoch und der Masochismus*, in: LEOPOLD VON SACHER-MASOCH, *Venus im Pelz*. Mit einer Studie über den Masochismus von Gilles Deleuze, Frankfurt/Main 1980, 163-278.

²¹ ALEXANDER und MARGARETE MITSCHERLICH, *Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens*, München 1968, Neuaufl. 2007; vgl. SCHMITZ, *Malen nach Zahlen*.

²² SCHLINK, *Ich lebe in Geschichten*. Interview mit Martin Doerry und Volker Haage: *Der Spiegel* 4/2000 vom 24.1.2000, 180.

²³ Vgl. ARENDT, *Über das Böse*, 140–150.

²⁴ SCHLINK, *Ich lebe in Geschichten*.

²⁵ BEATE DREIKE, *Was wäre denn Gerechtigkeit? Zur Rechtskepsis in Bernhard Schlinks ›Der Vorleser‹*, in: *German Life and Letters* 55 (2002) 117–129, hier: 129.

²⁶ Schlink, *Heimat als Utopie*. Sonderdruck, Frankfurt/Main 2000, 49.

MICHAEL GASSMANN · STUTT GART

GLAUBENSZWEIFEL UND FRIEDENSUTOPIE

Verdis Requiem und Brittens War Requiem

Das Responsorium *Libera me*, das früher nach der Totenmesse bei der Absolution der Verstorbenen gesungen wurde, kurz bevor man den Sarg aus der Kirche trug, ist aus der Liturgia defunctorum verschwunden. Zu wenig österlich sei sein Charakter, erklärt das Neue Pastoralliturgische Handlexikon Rupert Bergers. Allgemein bekannt ist es durch einige hochbedeutende Requiem-Vertonungen, darunter Giuseppe Verdis Requiem und Benjamin Brittens War Requiem. Dort findet es sich freilich nicht aus liturgischer Notwendigkeit, sondern gerade weil diese monumentalen Werke *nicht* auf eine liturgische Verwendung hin geschrieben wurden.

*Libera me, Domine, de morte aeterna, in die illa tremenda:
Quando caeli movendi sunt et terra.
Dum veneris judicare saeculum per ignem.
Tremens factus sum ego et timeo, dum discussio venerit atque ventura ira.
Quando caeli movendi sunt et terra.
Dies illa, dies irae, calamitatis et miseriae, dies magna et amara valde.
Requiem aeternam dona eis, Domine: et lux perpetua luceat eis.*

*Befreie mich, Herr, vom ewigen Tod an jenem furchtbaren Tag,
wenn erschüttert werden Himmel und Erde,
wenn du dann kommst, die Welt zu richten im Feuer.
Zitternd muß ich stehen und in Ängsten, wenn die Rechenschaft naht
und der drohende Zorn.
Wenn erschüttert werden Himmel und Erde.
Tag des Zornes, Tag der Schrecken, voll Weh und Jammer, bitter über alle Maßen.
Ewige Ruhe gib ihnen, Herr, und ewiges Licht leuchte ihnen.*

Der Text ermöglicht mit seinem Rückbezug auf die Sequenz *Dies irae* einerseits eine musikalische Formbildung: Durch die Wiederaufnahme musikalischer Motive aus dem Introitus und der Sequenz kann sich das Werk

MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, 1992 A-Examen kath. Kirchenmusik an der Musikhochschule Köln, 2000 Promotion in Musikwissenschaft mit einer Arbeit über Edward Elgar an der Universität Freiburg. 2000-2008 Journalist; seit Oktober 2008 Dramaturg der Internationalen Bachakademie Stuttgart.

runden. Zugleich öffnet der Text die «Botschaft» der Totenmesse ins Ungewisse: Dass hier die Angst des Individuums vor dem Zorn Gottes erneut thematisiert und damit am Ende jede Erlösungsgewissheit erschüttert wird, das muß diesen Text gerade für Glaubenszweifler attraktiv machen, für die eine Requiem-Vertonung immer auch persönliches Bekenntnis ist. Giuseppe Verdi und Benjamin Britten darf man zu diesen Zweiflern rechnen. Und beide hatten ganz zweifellos ein persönliches Bekenntnis im Sinn, als sie sich an die Komposition ihres Requiems machten.

Verdis Totenmesse hat ihren Ursprung in einer patriotischen Idee, die von persönlicher Betroffenheit grundiert war: Zu Ehren Gioachino Rossinis, der im November 1868 gestorben war, sollten mehrere italienische Komponisten gemeinsam eine Totenmesse – eine *Messa per Rossini* – schreiben, die am ersten Jahrestag seines Todes aufgeführt werden sollte. Das Gemeinschaftswerk kam zwar zustande, Intrigen verhinderten aber eine Aufführung. Erst 1988 fand in Stuttgart unter Leitung Helmuth Rillings die Uraufführung statt. Verdi hatte zu diesem Requiem das *Libera me* beige-steuert. Er erinnerte sich des Satzes, als der von ihm hochverehrte Alessandro Manzoni 1873 starb. Wiederum fielen persönliche Erschütterung und patriotische Erfindung in eins und sorgten für den Schaffensimpuls. Schon wenige Tage nach der Beerdigung Manzonis teilte er dem Bürgermeister von Mailand mit, dass er den Dichter mit einem Requiem zum Jahrestag seines Todes ehren wolle, um «diesem Großen Ehre zu erweisen, einem Mann, den ich als Schriftsteller so sehr geschätzt, als Mensch verehrt habe, dem Musterbild patriotischer Tugend. Wenn die Arbeit an der Musik weit genug fortgeschritten ist, werde ich nicht versäumen Ihnen mitzuteilen, welche Mittel erforderlich sind, damit die Aufführung unseres Vaterlandes würdig werde und eines Mannes, den wir alle beweinen.» Das *Libera me* wurde zur Keimzelle des ganzen Requiems, insbesondere weil die dramatische Ausformulierung des *Dies irae* wie auch Motive des *Requiem aeternam* schon in ihm angelegt waren. Die Uraufführung fand am 22. Mai 1874 in der Kirche San Marco in Mailand statt, weitere Aufführungen folgten in der Scala. Mochte Verdi auch zuvor in privatem Kreis geäußert haben: «Ich liebe die unnützen Dinge nicht. Totenmessen gibt es so viele, viel zu viele!» – die persönliche Erschütterung über den Tod des Dichters, dessen Grab er eine Woche nach dessen Beerdigung alleine besuchte, motivierten ihn zu einem Werk, das gleichwohl, insbesondere auf der Bühne der Scala, als patriotisches Manifest verstanden werden sollte: Italien ehrt mit dieser monumentalen Totenmesse einen seiner Großen.

War es im Falle Verdis der Tod des Dichters Manzoni, so war es bei Benjamin Britten der Tod des jungen Dichters Wilfred Owen, der die Komposition des War Requiem wenn schon nicht veranlaßte, so doch inspirierte. Owen steht für eine verlorene Generation. Geboren am 18. März 1893,

wurde er eine Woche vor Ende der Kriegshandlungen am 4. November 1918 in Frankreich erschossen, seine Eltern erhielten die Todesnachricht am Waffenstillstandstag. Der frühe Tod hat Person und Werk eine besondere Aura verliehen, die bis heute wirksam ist und auch von Benjamin Britten stark empfunden wurde. So kam es, dass Britten im *War Requiem* neben den Text der lateinischen Totenmesse Gedichte Wilfred Owens stellte, genauer: beide Textkorpora so miteinander verschränkte, dass sie sich wechselseitig befruchten und stärken.

Benjamin Britten, der 1913 geboren wurde, ist ein Zeitzeuge des Zweiten Weltkriegs. Was Owen im Ersten erlebt hatte, kannte Britten nur vom Hörensagen. Der europäischen Misere am Vorabend des Zweiten entzog er sich zunächst durch Emigration in die Vereinigten Staaten im Mai 1939. 1942 kehrte er jedoch zurück und wurde als Kriegsdienstverweigerer anerkannt. Britten wurde vom zuständigen Tribunal zunächst darauf verpflichtet, für militärische Aufgaben abseits des Schlachtfeldes zur Verfügung zu stehen, konnte aber durch seinen Einspruch gegen das Urteil schließlich eine vollständige Befreiung vom Wehrdienst erreichen. Seine pazifistische Gesinnung äußerte sich früh und blieb ein Grundmotiv seines Lebens. Bereits 1936 lieferte er die Musik zu einem Film namens «The Peace of Britain», einem Manifest gegen die Aufrüstung, das zunächst nicht gezeigt werden durfte. Auch die *Sinfonia da Requiem*, komponiert 1940 in Amerika, faßte Britten als Anti-Kriegs-Statement auf. Gegenüber einer amerikanischen Zeitung äußerte er damals: «Das einzige, dessen ich mir sicher bin, während ich das Werk schreibe, ist meine Anti-Kriegs-Gesinnung.»

Als im Jahr 1958 die Idee an Britten herangetragen wurde, zur Einweihung der neuen, neben den Trümmern des von deutschen Bomben zerstörten alten Domes errichteten Kathedrale von Coventry ein großes Werk zu komponieren, fiel diese Idee aus mehreren Gründen sofort auf fruchtbaren Boden. Britten suchte schon seit längerer Zeit nach einer Gelegenheit, endlich an die große englische Choraltradition Anschluss zu finden. Mehrere nie verwirklichte Pläne Brittens waren dem *War Requiem* vorausgegangen: 1945 hatte der Komponist vor, ein Oratorium namens «Mea Culpa» zum Gedenken an die Atombombenabwürfe auf Hiroshima und Nagasaki zu verfassen. Drei Jahre später plante er, den ermordeten Gandhi mit einem Requiem zu ehren. In den fünfziger Jahren wollte er ein Oratorium über das Leben des Petrus für das Münster von York verfassen. Mit dem *War Requiem* konnte sich Britten nun endlich in die englische Oratorien-Tradition stellen. Zugleich blieb sich Britten treu, indem er wiederum ein «pazifistisches» Werk für Coventry ins Auge faßte.

Es war eine scheinbar naheliegende Idee, Texte Wilfred Owens in die lateinische Totenmesse zu integrieren. Britten konnte so an beide Weltkriege zugleich erinnern, und außerdem galt Owen als «Anti-Kriegs-Poet».

Der Dichter wurde freilich keineswegs zum Militärdienst eingezogen, sondern meldete sich 1915 freiwillig. Ein Gedicht Owens, das wahrscheinlich im Herbst 1914 entstanden ist, liest sich wie folgt: «O meet it is and passing sweet / To live in peace with others, / But sweeter still and far more meet / To die in war for others». Im Verlauf des Krieges schwankten seine Ansichten zwischen Pazifismus und Bellizismus. Während er in Briefen einmal die Gewaltlosigkeit Christi als Vorbild rühmte, schrieb er ein andermal: «Während ich an die Augen denke, die ich habe erblinden sehen und an die Wangen der blutenden Kerle, die ich getrocknet habe, sage ich mir: Die Rache ist mein! Ich, Owen, werde es heimzahlen.» In solchen Augenblicken konnte sich Owen auch über «kraftlose Pazifisten» erregen – Britzens Verhalten während des Krieges hätte er wohl nicht gebilligt. Einen Verteidigungskrieg hieß er ohne Einschränkungen gut. Die Verheerungen des Krieges gingen freilich an ihm nicht spurlos vorüber, und je länger das Gemetzel dauerte, umso sinnloser erschien es ihm. 1917 erlitt er eine Schützengrabenneurose und wurde zur Erholung in ein Sanatorium geschickt. Dennoch zog er 1918 noch einmal nach Frankreich in den Krieg. Er kehrte nicht aus ihm zurück.

Owens Gedichte spiegeln, künstlerisch sublimiert, des Dichters ambivalente Haltung wider. Sie schildern ungeschminkt, aber lapidar das erlebte Grauen. Sie klagen an, aber geben keine Parolen aus. Ihre Wirkung, die in den besten Werken erschütternd ist, beruht auf Distanzierung von ihrem Gegenstand durch eine scheinbare Leichtigkeit des Tons oder bitteren Sarkasmus. Die poetische Kargheit des lateinischen *Dies irae*, hinter der sich doch der Schrecken des Todes verbirgt, sie findet in Owens scheinbar hingeworfenen Sätzen über den Tod, der «niemals unser Feind gewesen ist», ihre Entsprechung.

Benjamin Britten plante, die Solisten-Besetzung zu einer Botschaft der Völkerverständigung zu machen: Ein Deutscher (Dietrich Fischer-Dieskau), ein Engländer (Peter Pears) und eine Russin (Galina Wischnewskaja) sollten die Solo-Partien singen als Vertreter derjenigen Nationen, die vom Krieg am schlimmsten getroffen worden seien. Das symbolische Versöhnungswerk scheiterte, weil im Kalten Krieg solche politisch-musikalischen Manifestationen der sowjetischen Führung nicht opportun erschienen. Die Wischnewskaja musste zu Hause bleiben.

Verdis und Britzens Requiem verbindet, daß sie sowohl einen persönlichen wie einen gesellschaftlichen Hintergrund haben und nicht für die Liturgie bestimmt sind. Dies wären freilich keine hinreichenden Gründe für einen Vergleich der beiden Totenmessen, wenn nicht Verdis Requiem nachweislich eine sehr direkte Vorbildfunktion für Britzens Komposition gehabt hätte. Schon den ersten «professionellen» Hörern des War Requiem war aufgefallen, dass manche Stellen in diesem Werk den Parallelstellen bei

Verdi überaus ähnlich waren: Das beginnt bei der stockenden Rezitation der Worte «Requiem aeternam» gleich zu Beginn, setzt sich fort mit der häufigen Einfügung von effektvollen Pausen zwischen einzelnen Wortsilben im *Dies irae*, einem identischen rhythmischen Verlauf bei den Worten «Tremens factus sum ego et timeo» im *Libera me*, einer gleichermaßen absteigenden chromatischen Linie bei jenem «timeo», der Wahl derselben Tonarten für das *Dies irae* (g-Moll) und das *Lacrimosa* (b-Moll), dessen Melodik bei Britten und Verdi von einer übermäßigen Quarte geprägt wird, und endet noch nicht bei Ähnlichkeiten der Besetzung. Britten selbst gab die Vorbildfunktion des Verdi Requiem in einem Interview mit Donald Mitchell für die BBC im Februar 1969 widerwillig zu: «I denke, ich wäre ein Narr, wenn ich nicht zur Kenntnis nehmen würde, wie Mozart, Verdi, Dvorak – wen auch immer man nennen möchte – ihre Messen geschrieben haben. Ich meine, viele Leute haben auf die Ähnlichkeiten zwischen dem *Requiem* Verdis und Teilen meines eigenen *War Requiem* hingewiesen, und sie mögen vorhanden sein.»

Man darf vermuten, dass sogar die Entscheidung, ebenfalls ein *Libera me* zu komponieren – keineswegs eine Gattungskonvention –, auf Verdis Vorbild zurückzuführen ist. Darauf deutet die übergroße Ähnlichkeit der erwähnten «Tremens factus sum»-Stelle. Faszinierend ist jedenfalls ein Vergleich der beiden *Libera me*-Sätze; denn in ihnen entscheidet sich, welcher Art das persönliche, aber auch das öffentliche *Statement* ist, das Verdi beziehungsweise Britten ablegen. Das *Libera me* ist der Ort, an dem ein Komponist aus einer Totenmesse Bekenntnismusik machen kann. Der Umgang mit dem Text ist in beiden Fällen erhellend.

Verdi beginnt wie mit einem Verzweiflungsruf, wenn der Sopran atemlos das «Libera me, Domine, de morte aeterna» deklamiert. Wenn der Chor dieselbe Phrase im Pianissimo wiederholt, ist ein ängstliches Gestammel daraus geworden. Auffallend ist später die Prominenz, die das Wort «timeo» gewinnt, das am Ende dieses Textabschnittes vom Sopran «allargando e morendo» vorgetragen wird. Der Einbruch des *Dies irae* danach ist von einer Wucht, die wohl noch jeder Hörer im wahrsten Sinne erschreckend fand; der Abschnitt endet mit einem vom Sopran wie ein Schlachtruf herausgestoßenes «Dum veneris iudicare saeculum per ignem.» Das «Requiem aeternam» scheint kurzzeitig einer Erlösungshoffnung Raum zu geben, doch danach folgt erneut ein nervös tremolierendes «Libera me», das in einer marschähnlichen, von unerbittlichen Paukenschlägen begleiteten Fuge fortgesetzt wird. Am Ende steht ein nur vom Sopran auf einem einzigen Ton rezitiertes «Libera me, Domine, de morte aeterna, in die illa tremenda. Libera me, libera me».

Verdis bedeutsame Wiederaufnahme der Anfangsworte läßt sich nicht hinreichend mit der Tatsache erklären, dass es sich beim *Libera me* um ein

Responsorium handelt. Der Komponist war nicht verpflichtet, diesem Formmodell zu folgen. Vielmehr muss man den Rückgriff wohl verstehen als die überaus drastisch formulierte Proklamation eines elementaren Glaubenszweifels. Wie eine Episode wirkt das «Requiem aeternam dona eis, Domine, et lux perpetua luceat eis.» Die Hoffnung, versinnbildlicht im ewigen Licht, wird mit allen dramatischen Mitteln, die Verdi zur Verfügung standen, regelrecht zunichte gemacht. Das Riesenwerk schließt ungewiss, ängstlich und ohne Glaubenszuversicht. Das ist bemerkenswert für eine Totenmesse, die doch ausdrücklich im Namen der italienischen Nation einen Großen ehren sollte. Es ist die Pointe dieses Requiems, dass es die private Glaubensskepsis des Komponisten auf größtmöglicher öffentlicher Bühne artikuliert.

Benjamin Britten's *Libera me* nimmt einen anderen Verlauf. Als ob sie im Dunkeln umherirre, beginnt die Musik scheinbar ziellos kreisend und gewinnt erst an Richtung und Erregung beim «Quando coeli movendi sunt et terra», um von da an immer unruhiger und beunruhigender zu werden und im vollends erregten «Dies irae, dies illa» (Verdis große Trommel ist auch hier zu vernehmen) ihr dramatisches Ziel zu erreichen. Der erste große Abschnitt endet mit den wiederholt und immer leiser vorgetragenen Worten «Libera me, Domine», ganz wie bei Verdi und doch völlig anders gemeint. Denn nun folgt eines der eindrucklichsten Gedichte Wilfred Owens: «It seemed, that out of a battle I escaped». Der jüngstgerichtliche Tumult des vorangegangenen Dies irae wird also zum Gefechtslärm umgedeutet, der verfliegen ist. Zurück bleiben die Überlebenden und Toten. Tenor und Bariton repräsentieren sie; das wird freilich erst am Ende klar, wenn der Bariton singt: «I am the enemy you killed, my friend.» Gemeinsam schließen sie versöhnlich: «Let us sleep now», einen Satz, in den hinein der Knabenchor das *In Paradisum* anstimmt, jene Antiphon, die ihren liturgischen Platz nach der Messe hat, wenn der Sarg aus der Kirche getragen wird:

*In paradisum deducant te Angeli;
in tuo adventu suscipiant te martyres
et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem.
Chorus angelorum te suscipiat
et cum Lazaro quondam paupere
aeternam habeas requiem.*

*Zum Paradies mögen Engel dich geleiten,
die heiligen Märtyrer dich begrüßen
und dich führen in die heilige Stadt Jerusalem.
Die Chöre der Engel mögen dich empfangen,
und durch Christus, der für dich gestorben,
soll ewiges Leben Dich erfreuen.*

Damit gibt Britten seinem War Requiem eine neue Wendung: Hier scheint eine Friedensutopie auf, die, obwohl sie sich des alten kirchlichen Texts bedient, doch politisch zu deuten ist: Die Versöhnung der Kriegsgegner und die ewige Ruhe des Paradieses werden gleichgesetzt. Im Lichte des Owen-Gedichts («Ich bin der Feind, den du getötet hast») gewinnt auch das «Du» der lateinischen Antiphon eine stärkere Prominenz. Und doch wird das Persönlich-Individuelle überlagert von der allgemein politischen Aussage des War Requiems. Da sind Verdi und Britten, aller Beeinflussung des einen durch den anderen zum Trotz, verschiedene Wege gegangen.

ARND KÜPPERS · FREIBURG

JENSEITS VON ANGEBOT UND NACHFRAGE

Die Enzyklika «Caritas in Veritate» und die Wirtschaftskrise

Am 7. Juli wurde die seit langem mit Spannung erwartete Sozialzyklika von Papst Benedikt XVI. der Weltöffentlichkeit vorgestellt. In Deutschland ist das Echo geteilt. Manche Kommentatoren beklagen, dass – wo offenbar vor allem eine detaillierte Ursachenanalyse im Hinblick auf die internationale Wirtschaftskrise und eine Erörterung politischer Lösungsvorschläge erwartet wurde – der Text unter der Leitfrage nach der ganzheitlichen Entwicklung aller Menschen und Völker immer wieder in sehr grundsätzliche philosophische und genuin theologische Erwägungen mündet, die um die Grundperspektive «Liebe in der Wahrheit» und deren Zusammenhang mit kulturellen Werten wie Gerechtigkeit, Freiheit, Solidarität und Gemeinwohl kreisen.

Matthias Drobinski bringt in seinem Kommentar für die *Süddeutsche Zeitung* die Kritik auf den Punkt, wenn er moniert: ««Caritas in Veritate» ist zunächst eine Kulturzyklika und erst dann eine Sozialzyklika»¹. Papst Benedikt geht allerdings davon aus, dass die in dieser Kritik vorausgesetzte Trennung zwischen einem kulturellen Diskurs und einem im engeren Sinne sozialetischen Diskurs, der nach den institutionellen und strukturellen Voraussetzungen sozialer Missstände und nach auf der gleichen Ebene liegenden Lösungsstrategien fragt, in die Irre führt. Eine reine «Institutionenethik» ist für ihn keine Option. Er beklagt vielmehr, dass man in der Vergangenheit in die «Institutionen ein übertriebenes Vertrauen gesetzt» habe, «so als könnten sie das ersehnte Ziel automatisch erlangen. In Wirklichkeit reichen die Institutionen alleine nicht aus, denn die ganzheitliche Entwicklung des Menschen ist vor allem Berufung und verlangt folglich eine freie und solidarische Übernahme von Verantwortung» (CiV 11).

I.

Für den Papst liegen auch im Wirtschaftsleben die entscheidenden Fragen dort, wo sie einst der berühmte Ökonom Wilhelm Röpke (1899–1966) verortete: *Jenseits von Angebot und Nachfrage*². Bereits 1955 schrieb Röpke, dass «die nüchterne Welt des reinen Geschäftslebens aus sittlichen Reserven schöpft, mit denen sie steht und

ARND KÜPPERS, Dr. theol., geb. 1973 in Mönchengladbach; Studium der Kath. Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaften in Bielefeld, Bonn und Freiburg; 2007 Promotion mit der Studie «Gerechtigkeit in der modernen Arbeitsgesellschaft und Tarifautonomie»; seit 2003 Wissenschaftlicher Mitarbeiter und Habilitand am Lehrstuhl für Christliche Gesellschaftslehre in Freiburg i.Br.

fällt und die wichtiger sind als alle wirtschaftlichen Gesetze und nationalökonomischen Prinzipien. Markt, Wettbewerb und das Spiel von Angebot und Nachfrage erzeugen diese Reserven nicht, sondern verbrauchen sie und müssen sie von den Bereichen jenseits des Marktes beziehen»³. Knapp zehn Jahre später übertrug der Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenförde diese Überlegung auf den freiheitlichen, säkularisierten Staat, der von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne.⁴ Bekanntlich ist dieses Böckenförde-Diktum der Ausgangspunkt des Gespräches des damaligen Kardinals Joseph Ratzinger mit Jürgen Habermas in der Katholischen Akademie München im Januar 2004 gewesen.

Der Theologe und der Philosoph gingen an jenem Abend der Frage nach, wie unter der Voraussetzung der faktischen Pluralität weltanschaulicher Überzeugungen und kultureller Identitäten in der Welt von heute solche Voraussetzungen eines geistlichen Zusammenlebens der Menschheit theoretisch und praktisch rekonstruiert werden könnten. Ratzinger überraschte in seinem Vortrag manche Zuhörer mit der Bemerkung, er wolle sich in dem Gespräch mit Habermas nicht auf die für die katholische Soziallehre traditionelle naturrechtliche Argumentationsfigur stützen, da mit dem Sieg der Evolutionstheorie die Idee der Vernünftigkeit der Natur obsolet und damit «dieses Schwert [...] leider stumpf geworden»⁵ sei. Aber er wies zu Recht genauso darauf hin, dass die Klinge der postmetaphysischen Rationalität ebenfalls nicht mehr scharf genug ist, um allgemeinverbindliche Geltungsansprüche zu begründen: Auch die säkulare Rationalität und die Evidenz ihrer Begründungsfiguren sei «faktisch an bestimmte kulturelle Kontexte gebunden, und sie muss anerkennen, dass sie als solche nicht in der ganzen Menschheit nachvollziehbar und daher in ihr auch nicht im Ganzen operativ sein kann»⁶.

Der Bonner Dogmatiker Michael Schulz hat in einer eingehenden Exegese verschiedener Schriften des Papstes gezeigt, dass die mit diesen wenigen Zitaten angesprochene Frage nach Glaube und Vernunft unter den Bedingungen der Moderne bzw. Postmoderne ein «Dauerbrenner» in dessen Denken ist.⁷ Und die kritische Perspektive, die er in München eingenommen hat, ist dabei ein durchgehendes Merkmal seiner verschiedenen Wortmeldungen: «Nach zweieinhalbtausend Jahren philosophischen Denkens ist es uns gar nicht mehr möglich, einfach frisch-fröhlich von der Sache selbst zu reden, als ob nicht so viele andere vor uns das gleiche versucht hätten und daran gescheitert wären»⁸, schreibt Ratzinger 1968 in seiner *Einführung in das Christentum* mit Blick auf die philosophische Gotteslehre. Vor dem Hintergrund dieser Erkenntnis ist es zu sehen, wenn er in München «von einer notwendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube» spricht, «die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen sind»⁹. Dieses zentrale Motiv begegnet wieder in der Antrittsenzyklika von Papst Benedikt (vgl. *Deus Caritas est* 28), und es ist auch in *Caritas in Veritate* aufgenommen: «Die Vernunft bedarf stets der Reinigung durch den Glauben, und dies gilt auch für die politische Vernunft, die sich nicht für allmächtig halten darf. Die Religion bedarf ihrerseits stets der Reinigung durch die Vernunft, um ihr echtes menschliches Antlitz zu zeigen» (CiV 56).

Es geht dem Papst dabei nicht lediglich darum, im Sinne von *checks and balances* Glaube und Vernunft durch wechselseitige «Überwachung» vor Abirrungen wie einem religiösen Fundamentalismus oder einem technizistischen Machbarkeitswahn zu bewahren. Sondern er ist zutiefst davon überzeugt, dass nur in einem Dialog

von Glaube und Vernunft jene Werte, jene vorpolitischen moralischen Grundlagen, derer ein menschendienlicher Staat und ein menschendienlicher Markt bedürfen, rekonstruiert werden können.

Als fundamentaler sozialetischer Wert gilt sowohl der kirchlichen Soziallehre als auch der säkularen Rationalität kantischer Prägung die Menschenwürde. Hans Joas hat jedoch zu Recht darauf hingewiesen, dass eine allgemeinverbindliche positive Begründung der Menschenwürde, die auf gemeinsame Merkmale aller Menschen rekurriert, heute prekär geworden ist.¹⁰ Zwar biete der christliche Seelenbegriff hier zweifelsohne einen Anknüpfungspunkt, dieser stoße jedoch in einer teilweise säkularisierten Gesellschaft nicht mehr auf allgemeine Akzeptanz. Eine rein philosophische Letztbegründung universaler Menschenwürde aber scheitere daran, dass sie notwendigerweise auf bestimmte menschliche Eigenschaften rekurriere, die – zumindest in einem empirischen Sinn – nicht bei allen individuellen Exemplaren der Gattung Mensch anzutreffen seien. Joas zweifelt freilich genauso wenig wie der Papst daran, dass die Menschenwürde ein universaler Wert ist, aber beide teilen die Skepsis hinsichtlich der Möglichkeit seiner rein philosophischen Rechtfertigung. Joas schlägt deshalb «die Verlagerung der Argumentation von rein rationaler (Letzt-) Begründung zu einer Verschränkung mit narrativer Reflexion auf die Entstehung auch dieses Werts»¹¹ vor. Dadurch würde das Programm verschoben weg von dem Unternehmen einer apriorischen Begründung der Werte hin zu dem Versuch, die Werte der eigenen Kultur und Tradition auf ihre Entstehungsbedingungen hin zu befragen und im interkulturellen Diskurs mit sehr wohl rationalen Argumenten für sie zu werben. Vom Grundsatz her liegt dieser Vorschlag auf einer Linie mit der Vorstellung eines interkulturellen Dialogs, für den Ratzinger in München geworben hat und in dem Christinnen und Christen die im Glauben erkannten Wahrheiten einbringen sollen.¹²

Ratzinger gibt in seiner *Einführung* eine genuin theologische Begründung der Menschenwürde, welche die biblische Rede von der Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes entfaltet. Am Anfang der Welt steht jüdisch-christlich «nicht irgendein Bewußtsein, sondern eine schöpferische Freiheit, die wiederum Freiheiten schafft»¹³. Was die Welt bewegt, ist damit nicht ein selbst unbewegtes philosophisches Abstraktum, sondern Liebe. Und die von der schöpferischen Liebe hervorgebrachte Welt «ist als Raum der Liebe Spielraum der Freiheiten»¹⁴. Damit bekommt – entgegengesetzt zum Denken der griechischen Antike – das Besondere den Vorrang vor dem Allgemeinen. Der Mensch wird vom bloßen Individuum zur Person, die in freier Entscheidung auf das vorausgegangene, in Jesus Christus unüberbietbar gipfelnde Heilshandeln Gottes antworten kann, indem sie die «Liebe in der Wahrheit» in ihrem eigenen Leben ergreift und verwirklicht.

Indem der Papst diese Einsicht des Glaubens zum Ausgangspunkt seiner Sozialenzyklika macht, bekräftigt er nachdrücklich, dass «die Soziallehre der katholischen Kirche ein integrierender Bestandteil der christlichen Lehre vom Menschen ist» (MM 222), was bereits in *Mater et Magistra* (1961) steht und auch von den Päpsten Paul VI. und Johannes Paul II. immer wieder betont wurde, aber in einem lehramtlichen Dokument noch nie so entfaltet und ausbuchstabiert worden ist wie eben jetzt in *Caritas in Veritate*. Insofern stellt das Dokument eine wirkliche Fortschreibung der kirchlichen Soziallehre dar.

Natürlich ist eine Enzyklika als päpstliches Lehrschreiben kein bloßer Diskussionsbeitrag. Insofern *Caritas in Veritate* aber als Sozialenzyklika nicht nur an die Glieder der Kirche, sondern «an alle Menschen guten Willens» gerichtet ist, muss sie auch als Wortmeldung des Papstes in dem globalen, interkulturellen Gespräch über die derzeitigen wirtschaftlichen, politischen und sozialen Fragen verstanden und interpretiert werden. Dass er dabei die theologischen, genuin christlichen Grundlagen seiner Ausführungen offenlegt, kann vor dem Hintergrund der epistemologischen Infragestellung philosophischer, auch naturrechtlicher Letztbegründungen als Unternehmen begriffen werden, zentrale christlich-abendländische Werte aus ihrem kulturellen Entstehungskontext heraus zu plausibilisieren und damit neu ins Gespräch zu bringen. Schon in seinem Münchener Vortrag hat der Papst die Hoffnung geäußert, dass die christliche Rede von «der Schöpfung und dem Schöpfer» im Dialog mit anderen Kulturen helfen könnte, die Frage wieder zu erneuern, ob es nicht doch «eine Vernunft der Natur und so ein Vernunftrecht für den Menschen und sein Stehen in der Welt geben könne»¹⁵.

II.

Infolge seiner Skepsis gegenüber einem rein institutionenethischen Ansatz wendet sich der Papst in seiner Enzyklika immer wieder an die verschiedenen politischen, wirtschaftlichen und sozialen Akteure. Im Zusammenhang mit der aktuellen Wirtschaftskrise spricht er die Rolle der Unternehmer, Manager und Investoren an und fordert, dass sich «das Verständnis des Unternehmens tiefgreifend verändern muss» (CiV 40). Mit dem erweiterten Handlungsspielraum insbesondere der international agierenden großen Kapitalgesellschaften müsse eine gesteigerte soziale Verantwortung einhergehen. Im Bewusstsein, dass die derzeitige Weltwirtschaftskrise auf dramatische Fehlentwicklungen im Finanzmarkt zurückzuführen ist, werden explizit die Finanzmakler angesprochen. Diese müssten «die eigentlich ethische Grundlage ihrer Tätigkeit wieder entdecken» (CiV 65).

Diese zunächst einmal auf die handelnden Subjekte gerichtete moralische Perspektive ist in der gegenwärtigen Krise angemessen. Denn am Anfang der verhängnisvollen Entwicklung standen in der Tat jene Banken in den USA, die ihre auf schwachen Füßen stehenden Hypothekenforderungen gegenüber Kunden mit geringer Bonität – die berüchtigten *Subprime Mortgages* – verbrieften und verkauften, um die selbst geschaffenen Gefahren auf andere abzuwälzen. Diese Hypothekenbanken wussten sehr wohl um die spezifischen Risiken jener *Mortgage Backed Securities* (MBS). Und auch deren Käufer, andere international tätige Banken, handelten keineswegs in gutem Glauben, als sie sich bemühten, die MBS ihrerseits schnell wieder loszuwerden. Das geschah durch eine neuerliche Verbriefung, bei der gute und schlechte MBS-Papiere und auch andere Formen von Forderungen und Ansprüchen miteinander vermischt wurden. Das so entstandene Portfolio wurde schließlich «strukturiert», also in verschiedene Tranchen aufgeteilt, für die dann besicherte Schuldverschreibungen (*Collateralized Debt Obligations*, CDOs) ausgegeben wurden, die von den Rating-Agenturen zum Teil Bestbewertungen erhielten – von denselben Rating-Agenturen, die den Banken gegen hohe Gebühren bei der Strukturierung der Papiere geholfen hatten.

Der Präsident des ifo Instituts für Wirtschaftsforschung Hans-Werner Sinn spricht von einer wahren «Verbriefungskaskade», bei der manche Papiere, die schließlich beim mehr oder weniger unbedarften Anleger landeten, 24 Verbriefungsstufen hinter sich hatten.¹⁶ Die Tatsache, dass durch diese vielen Verbriefungen die den CDO-Papieren zugrunde liegenden Ansprüche letztlich nicht mehr nachvollziehbar waren, hinderte auch deutsche Landes- und Privatbanken nicht daran, mehr als 300 Milliarden Euro in solche problematischen CDOs und andere nunmehr als toxisch einzustufende Papiere zu investieren, was ziemlich genau dem in den Jahresbilanzen 2007 ausgewiesenen Eigenkapital von 306 Milliarden Euro entspricht.¹⁷

Auch wenn nicht zu erwarten ist, dass alle faulen Papiere vollständig abgeschrieben werden müssen, ist es angesichts solcher Dimensionen nicht verwunderlich, dass die Banken sich gegenseitig mit Misstrauen begegnen, seitdem die Immobilienblase in den USA geplatzt ist und diese MBS bzw. CDOs drastisch herabgestuft wurden. Seit Sommer 2007 ist deshalb der für die Funktion des Finanzsystems lebenswichtige Interbankenhandel nur durch immer neue massive Interventionen der Zentralbanken aufrechtzuerhalten. Und nachdem die US-amerikanische Regierung im September 2008 entschieden hatte, die Investmentbank *Lehman Brothers* nicht vor dem Zusammenbruch zu bewahren, wurde aus Misstrauen Panik. Auch an den Börsen setzte nun eine Massenflucht ein. Der «Schwarze Freitag» der neuen Weltwirtschaftskrise war der 10. Oktober 2008, der die Börsenwoche mit einem weltweiten Kurseinbruch von 18,2 Prozent beendete. Hans-Werner Sinn ist der Überzeugung, dass es am darauf folgenden Montag zur «Kernschmelze des Weltfinanzsystems» gekommen wäre, wenn nicht bereits am Samstag die G-7-Finanzminister in Washington und am Sonntag die EU-Regierungen in Paris massive Stützungsmaßnahmen vereinbart hätten.¹⁸

In *Caritas in Veritate* betont Papst Benedikt eindringlich, wie wichtig Vertrauen in einer Marktwirtschaft ist. Er beschreibt den Markt als «die wirtschaftliche Institution, die die Begegnung zwischen den Menschen ermöglicht, welche als Wirtschaftstreibende ihre Beziehungen durch einen Vertrag regeln und die gegeneinander aufrechenbaren Güter und Dienstleistungen austauschen, um ihre Bedürfnisse und Wünsche zu befriedigen». Aber er hebt hervor, dass der Markt diese Funktion eben nur erfüllen kann, wenn unter den Marktakteuren «gegenseitiges und allgemeines Vertrauen herrscht». Mit Bedauern und Sorge stellt er jedoch fest: «Heute ist dieses Vertrauen verlorengegangen, und der Vertrauensverlust ist ein großer Verlust» (CiV 35).

Gerade eine freiheitliche Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung ist auf die Ressource Vertrauen angewiesen. Denn, so der bekannte Wirtschaftsredakteur Gerhard Schwarz, Freiheit und Vertrauen sind «zwei Seiten einer Medaille»¹⁹. Wo Macht und Zwang herrschen wie einst im «real existierenden» Sozialismus, bedarf es keines Vertrauens, ist Vertrauen gar systemwidrig. Eine freie Gesellschaft jedoch braucht das – freilich nicht blinde – wechselseitige Vertrauen ihrer Mitglieder, weil es die Grundlage für freiwillige Kooperation und individuelle Risikobereitschaft ist, zwei wesentliche Voraussetzungen des Fortschritts. «Deshalb gilt: Mit dem Vertrauen stirbt die Freiheit, mit der Freiheit stirbt das Vertrauen»²⁰.

Schwarz arbeitet eine Reihe von Faktoren heraus, die zu dem seit Jahren erkennbaren Vertrauensschwund gegenüber der Marktwirtschaft geführt haben. Einige davon sind mehr oder weniger unvermeidliche Folgen zunehmender sozialer Kom-

plexität und fortschreitender Internationalisierung der Wirtschaftsbeziehungen, andere hingegen gehen auf vermeidbare Fehler und Vertrauensbrüche zurück. Zu der ersten Kategorie gehören etwa die zunehmende Anonymisierung der wirtschaftlichen Austauschbeziehungen und die Beschleunigung der Marktprozesse. Zu der zweiten Kategorie gehören das individuelle Versagen von Führungskräften und Fehlsteuerungen in den Rahmenbedingungen wirtschaftlichen Handelns.

Individuelles Versagen liegt nicht nur dort vor, wo eine ins Kriminelle gesteigerte Selbstherrlichkeit und Selbstbedienungsmentalität sich Bahn bricht, was in den letzten Jahren auch viel zu häufig passiert ist. Versagen ist schon dort gegeben, wo Führungskräfte durch einen Mangel an Professionalität, persönlicher Integrität und Sensibilität Vertrauen verspielen.²¹ Dafür lassen sich viele Beispiele anführen: allen voran natürlich die Banker, deren Missmanagement die derzeitige Krise verursacht hat; die Vorstände in den Führungsetagen auch deutscher DAX-Unternehmen, bei denen die soziale Balance in Vergütungsfragen zum Teil völlig aus dem Blick geraten ist; oder auch jene Politiker, die aus einem Regierungsamt mehr oder weniger nahtlos in ein Privatunternehmen wechselten, zu dessen Vorteil sie kurz zuvor noch weitreichende Entscheidungen herbeigeführt hatten.

Dem vielfältigen menschlichen Versagen hält der Papst einen hohen moralischen Anspruch entgegen: Er fordert, dass das Wirtschaftsleben «auf das Erlangen des Gemeinwohls ausgerichtet» (CiV 36) wird. Er wirbt für einen Geist der Solidarität, was für ihn vor allem bedeutet, dass «sich alle für alle verantwortlich fühlen» (CiV 38). Und er betont, dass «die Regeln der Gerechtigkeit von Anfang an beachtet werden [müssen], während der wirtschaftliche Prozess in Gang ist, und nicht mehr danach oder parallel dazu» (CiV 37).

Aber der Papst ist kein naiver Moralist, im Gegenteil: Er erinnert daran, dass «die Erbsünde auch bei der Interpretation der sozialen Gegebenheiten und beim Aufbau der Gesellschaft zu beachten» (CiV 34) ist. Das gilt aber nicht nur für die Wirtschaft, sondern auch für die Politik. Deswegen enthält die Enzyklika keineswegs – wie manche gehofft und andere befürchtet haben – eine Verdammung des Marktes und eine Forderung nach mehr staatlicher Wirtschaftssteuerung und Interventionismus. Benedikt spricht von dem Erfordernis «einer besser ausgewogenen Rolle der staatlichen Gewalt», damit «die Staaten wieder imstande sind [...], sich den Herausforderungen der heutigen Welt zu stellen» (CiV 24). Er distanziert sich damit von libertären Minimalstaatsutopien. Aber er ist auch alles andere als ein Etatist und betont immer wieder die Rolle der Marktteilnehmer und der Zivilgesellschaft, die ihre moralische Verantwortung nicht an den Staat delegieren könnten.

Gerade die derzeitige Krise zeigt, dass ein blindes Vertrauen in den Staat tatsächlich genauso in die Irre führt wie eine naive Marktgläubigkeit. Stellt man nämlich die Frage, wieso amerikanische Hypothekenbanken überhaupt so vielen Menschen ohne sicheres Einkommen oder Eigenkapital die volle Kreditfinanzierung der eigenen Immobilie gewährt haben, dann ist ein wesentlicher Teil der Antwort, dass der Gesetzgeber und die Regierung sie zu diesem Verstoß gegen basale Klugheitsregeln des Bankgeschäfts getrieben haben. Inspiriert von der sozialphilosophischen Idee einer *property owning democracy*, wie sie auch John Rawls in seinem Spätwerk verfochten hat,²² und in dem ehrenwerten Bestreben, gesellschaftliche Diskriminierungen abzubauen, novellierte die Clinton-Administration 1995 ein Gesetz aus der Carter-Zeit, den *Community Reinvestment Act*, und übte damit einen erheblichen

Druck auf die Banken aus, auch Kunden aus benachteiligten Bevölkerungskreisen mit geringer Bonität Kredit zu gewähren. Diese Maßnahme, verbunden mit der irrationalen Spekulation auf immer weiter steigende Immobilienpreise, war der Grund, dass der Mitte der neunziger Jahre noch gar nicht existente *Subprime*-Markt so anwachsen konnte, dass er bei seinem Zusammenbruch 2007 die ganze Weltwirtschaft in Mitleidenschaft ziehen konnte.²³ Zudem hat die amerikanische Zentralbank *Fed* nach den Anschlägen vom 11. September 2001 den Markt jahrelang mit billigem Geld geflutet und dadurch Fehlanreize gesetzt, die die verhängnisvolle Risiko- und Spekulationsneigung zahlreicher Marktakteure erst geweckt und befeuert haben. Hinzu kommen gravierende staatliche Versäumnisse bei der Bankenordnung.²⁴ Alles das entschuldigt nicht die oben beschriebenen gemeingefährlichen Geschäfte der Banken und anderer Marktteilnehmer. Aber das vom Papst angeordnete Bewusstsein für die verwundete, zum Bösen geneigte Natur des Menschen hätte vielleicht doch verhindern können, dass staatlich gesetzte Anreize die schlechten menschlichen Neigungen noch beflügelten.

Es ist klug und weise, dass sich der Papst in seiner Enzyklika mit Blick auf die gegenwärtige Krise detaillierter Analysen und konkreter Lösungsstrategien enthält. In einer Zeit, in der sich der Nebel der Ereignisse erst allmählich lichtet und im Grunde alle weitgehend «auf Sicht fliegen», kann niemand im Ernst vom kirchlichen Lehramt verfrühte Festlegungen erwarten. Aber das Ausmaß an Versagen, Leichtsinns, Nachlässigkeit, Fahrlässigkeit und Ignoranz auf allen gesellschaftlichen Ebenen, das die Krise von Tag zu Tag mehr offenbart, zeigt, dass eine grundsätzliche Neubestimmung, zu der der Papst mahnt, in der Tat notwendig ist. Er erinnert daran, dass der «Bereich der Wirtschaft [...] weder moralisch neutral noch von seinem Wesen her unmenschlich und antisozial [ist]. Er gehört zum Tun des Menschen und muss, gerade weil er menschlich ist, nach moralischen Gesichtspunkten strukturiert und institutionalisiert werden» (CiV 36).

Hier bietet sich eine Anknüpfungsmöglichkeit für ordnungspolitische Ansätze. Ein moralischer Grundsatz etwa, dessen grobe Missachtung in der Krise deutlich wird und der dringend wieder in der Wirtschaftsordnung gestärkt werden muss, ist jener, dass derjenige, der einen Schaden angerichtet hat, dafür auch haften muss. Diejenigen, die als kurzfristig agierende Großanleger, als Investmentbanker und als Vorstände das konservative Prinzip nachhaltiger Geschäftsführung missachtet und risikoreiche Strategien verfolgt haben, wurden an den dadurch erwirtschafteten hohen Gewinnen jahrelang fürstlich beteiligt. Jetzt, wo sich die Risiken aktualisiert haben, tragen aber nicht sie die Folgen – können das aufgrund der geringen Eigenkapitalbasis, auf der sie ihre Geschäfte betrieben haben, auch gar nicht – sondern die Allgemeinheit. Nach Walter Eucken (1891-1950), dem Freiburger Vordenker der Ordnungspolitik, ist die Haftung eines der konstituierenden Prinzipien einer funktionierenden Wettbewerbsordnung. Haftung bewirkt, dass «die Disposition des Kapitals vorsichtig erfolgt. Investitionen werden umso sorgfältiger gemacht, je mehr der Verantwortliche für diese Investitionen haftet. Die Haftung wirkt insofern also prophylaktisch gegen eine Verschleuderung von Kapital und zwingt dazu, die Märkte vorsichtig abzutasten»²⁵. Die Finanzmarktkrise kann sozusagen als eindrucksvoller Beleg *ex negativo* für diese Position Euckens betrachtet werden.

Eine andere moralische Größe, deren Bedeutung der Papst, wie gesagt, eigens hervorhebt, ist die des Vertrauens. Das in der Krise verlorengegangene Vertrauen

in die gesellschaftlichen Eliten kann nicht einfach ordnungspolitisch wiederhergestellt werden; das bleibt eine Aufgabe der handelnden Personen. Aber Ordnungspolitik kann und muss sich bemühen, das zu erneuern, was Niklas Luhmann «Systemvertrauen»²⁶ genannt hat. Dazu gehört beispielsweise und vor allem eine Geld- und Zinspolitik, die sich am Ziel der Währungsstabilität orientiert. «Der einzelne muß davon ausgehen können, daß er mit dem Geldsymbol auch wirklich die Möglichkeiten in der Hand hält, die es verspricht»²⁷, wenn eine marktliche Wettbewerbsordnung funktionieren soll.

Der Papst hat keinen ordnungspolitischen Traktat verfasst und wollte das auch nicht. Aber gerade ordnungspolitische Konzeptionen finden vielfältige Anknüpfungspunkte in der Enzyklika, etwa auch dort, wo von der Notwendigkeit «einer echten politischen Weltautorität» die Rede ist. Darunter versteht der Heilige Vater «eine übergeordnete Stufe internationaler Ordnung von subsidiärer Art» (CiV 67), die der Globalisierung einen rechtlichen, sanktionsbewehrten Rahmen geben soll. Eine solche subsidiäre «Weltordnungspolitik» schlägt auch Hans-Werner Sinn mit Blick auf das Finanzsystem vor.²⁸

Der Papst selbst liefert keine Konkretisierung seines Vorschlages. Hier sieht er nicht seine Aufgabe, denn die «Kirche hat keine technischen Lösungen anzubieten und beansprucht keineswegs, «sich in die staatlichen Belange einzumischen»» (CiV 9). Er mahnt stattdessen immer wieder, dass jene, die gerade in der Krise aus dem Blick zu geraten drohen, nicht vergessen werden dürfen: die Armen dieser Welt. Eindringlich betont er die «dringende moralische Notwendigkeit einer erneuerten Solidarität, besonders in den Beziehungen zwischen den Entwicklungsländern und den hochindustrialisierten Ländern» (CiV 49). Er denkt hier nicht an Almosen, sondern an die Eröffnung wirklicher Entwicklungschancen. Dass er vor dem Denken und Sprechen in marktlichen Kategorien nicht zurückschreckt, wird sehr deutlich, wenn er sagt, dass «der Weg der Solidarisierung mit den armen Ländern ein Projekt zur Lösung der augenblicklichen weltweiten Krise darstellen kann» (CiV 27).

Wie die ganze Welt achtet Papst Benedikt XVI. auch den Markt als «Spielraum der Freiheit», die aber als geschöpfliche, von Gott geschenkte Freiheit immer beanspruchte Freiheit ist, die an den Menschen appelliert, «an sein moralisches Gewissen und an seine persönliche und soziale Verantwortung» (CiV 36). Mit seiner Enzyklika erinnert er daran, dass «jede wirtschaftliche Entscheidung eine moralische Konsequenz» (CiV 37) hat. Deswegen wirbt er dafür und fordert im Namen Christi, dass auch die Freiheit auf dem Markt im Geist der Liebe und der Wahrheit wahrgenommen wird.

ANMERKUNGEN

¹ M. DROBINSKI, *Der weltfremde Papst*, in: Süddeutsche Zeitung vom 8. Juli.2009.

² W. RÖPKE, *Jenseits von Angebot und Nachfrage*, Erlenbach-Zürich-Stuttgart 1958.

³ W. RÖPKE, *Ethik und Wirtschaftsleben*, in: W. STÜTZEL u.a. (Hg.), *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft*, Stuttgart-New York 1981, 439-450, hier 448.

⁴ Vgl. E.-W. BÖCKENFÖRDE, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: DERS., *Kirche und christlicher Glaube in den Herausforderungen der Zeit. Beiträge zur politisch-theologischen Verfassungsgeschichte 1957-2002*, Berlin 2007, 213-230, hier 229.

⁵ J. RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: DERS., *Werte in Zeiten des Umbruchs. Die Herausforderungen der Zukunft bestehen*, Freiburg i.Br. 2005, 28-40, hier 35.

⁶ Ebd., 38.

⁷ Vgl. M. SCHULZ, *Kreatürliche Vernunft. Zum Vernunftverständnis von Papst Benedikt XVI.*, in: G.K. HASSELHOFF/M. MEYER-BLANCK, *Religion und Rationalität*, Würzburg 2008, 15-42.

⁸ J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München ⁶1990, 119.

⁹ J. RATZINGER (Anm. 5), 39.

¹⁰ Siehe dazu und zum Folgenden H. JOAS, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg-Basel-Wien ²2007, 134ff.

¹¹ Ebd., 9.

¹² Vgl. J. RATZINGER (Anm. 5), 36 u. 39f.

¹³ J. RATZINGER (Anm. 8), 121.

¹⁴ Ebd., 123.

¹⁵ J. RATZINGER (Anm. 5), 36.

¹⁶ Vgl. H.-W. SINN, *Kasino-Kapitalismus. Wie es zur Finanzkrise kam, und was jetzt zu tun ist*, Berlin 2009, 134f.

¹⁷ Vgl. ebd., 136f. u. 199ff.

¹⁸ Vgl. ebd., 15f.

¹⁹ G. SCHWARZ, *Vertrauensschwund in der Marktwirtschaft* (Arbeitspapiere des Instituts für Genossenschaftswesen der Universität Münster, Nr. 63), Münster 2007, 5.

²⁰ Ebd., 6.

²¹ Vgl. ebd., 10.

²² Siehe dazu J. RAWLS, *Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf*, Frankfurt a.M. 2006, 211ff.

²³ Vgl. SINN (Anm. 16), 116ff.; T. SOWELL, *The Housing Boom and Bust*, New York 2009, 36ff.

²⁴ Vgl. A. SCHÜLLER, *Liberale Ordnungspolitik – eine Notwendigkeit ohne Alternative. Ordnungswirtschaftliche Gedanken aus Anlass der Bankenkrise*, in: ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft 59 (2008), IX-XVII, hier: XII f.

²⁵ W. EUCKEN, *Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, Tübingen ⁷2004, 280.

²⁶ N. LUHMANN, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Stuttgart ²1973, 50.

²⁷ Ebd., 53; siehe hierzu aus ordnungspolitischer Sicht EUCKEN (Anm. 25), 254ff.

²⁸ Vgl. SINN (Anm. 16), 294f.

JOHANNES HOFF · LAMPETER

«I THINK THE CHURCH IS WONDERFUL»

Zur Genealogie des Paradigmenwechsels gegenwärtiger Theologie

Michel Foucault zum 25. Todestag

Als ich zu Beginn der 90er Jahre gegenüber einem akademischen Lehrer erwähnte, dass ich mich in meiner Dissertation mit Foucault beschäftigen möchte, erhielt ich spontan zur Erwiderung: «Das ist ein ausgezeichnetes Forschungsthema. Ich war schon in den 60er Jahren der Meinung, dass man sich mit dem Thema Laienspiritualität intensiver auseinandersetzen sollte». Ich erläuterte hierauf in groben Zügen, was Charles de Foucauld (den Begründer der «Kleinen Brüder Jesu») von Michel Foucault unterscheidet, schreckte aber, eingeschüchtert durch die unverdorbene Katholizität meines theologischen Lehrers, davor zurück, ins Detail zu gehen. Dass Foucault in den 80er und 90er Jahren als intellektuelle Leitfigur der religiös indifferenten Gay-Szene gehandelt wurde, blieb ebenso unerwähnt, wie die Tatsache, dass sich seine Publikationen bevorzugt mit Themen wie «Wahnsinn», «Einkerkerung», «Sex» und «Macht» beschäftigten. Sich aus systematisch-theologischer Sicht mit diesen Texten zu beschäftigen, war selbst in den 90er Jahren alles andere als naheliegend, zumal Foucault sich – im Unterschied zu Jacques Derrida – niemals explizit mit theologischen Problemstellungen auseinandergesetzt hat.¹

25 Jahre nach Foucaults frühem Aids-Tod, am 25. Juni 1984, stellt sich die Situation differenzierter dar. Obwohl sich die obige Themenreihe bruchlos in die vergilbten Schlagwortregister klassischer Publikationslisten der 68er Generation einsortieren ließe, erscheint die Bedeutung Foucaults heute unstrittiger denn je, auch und gerade im Kontext zeitgenössischer Theologie. Diese kuriose Wirkungsgeschichte des 1926 als Sohn einer angesehenen katholischen Provinzfamilie in Poitiers geborenen Philosophen, hat mit zwei charakteristischen und zugleich alles andere als «postmodernen» Eigentümlichkeiten seines Denkens zu tun: seinem an Immanuel Kant anknüpfenden philosophischem Selbstverständnis und seinem unverwechselbaren Denkstil.

Foucault hat niemals einen Zweifel daran gelassen, dass das philosophische Denken (im Sinne von Kants wegweisendem Aufsatz *Was ist Aufklärung?*) «kritisch» zu Verfahren habe; kritisch allerdings nicht im negativen Sinne eines Ressentiments gegenüber überkommenen Traditionen, sondern im Sinne einer affirmativen

Der katholische Theologe Johannes Hoff lehrt seit 2007 Philosophy and Systematic Theology an der University of Wales, Lampeter.

Haltung in Bezug auf das, was das ‹Heute› vom ‹Gestern› scheidet.² Wo das philosophische Denken sich selbst ernst nimmt, und sich nicht darauf beschränkt, dem Konsens einer szientistischen, klerikalen oder politischen Gemeinde hinterher zu laufen, hat es mit einer aufmerksamen Lektüre der ‹Zeichen der Zeit› zu beginnen. Die ‹Herrschende Meinung› ist stets das Relikt der Kämpfe von gestern. Und die Kämpfe von gestern sind nicht die Kämpfe von heute, so wie die Kämpfe von heute nicht die Kämpfe vom morgen sind.

Letzteres erklärt den antiquierten Charakter des Foucaultschen Stichwortregisters. Foucault ist tot. Er starb vor 25 Jahren. Und alles in seinem Denken ist mit einem Zeitindex versehen. Doch das bedeutet keineswegs, dass seine Schriften als ephemere zu betrachten seien. Es erklärt lediglich, warum ihre bleibende Bedeutung nicht aus ihrem Inhalt erwächst. Ihre Bedeutung erwächst vielmehr aus ihrem beispiellosen Vermögen, ausgehend von exemplarischen historischen Fallstudien in einen *neuen Stil* philosophischen Denkens einzuüben. Einem Exerzitienbuch vergleichbar, geben sie uns nicht ‹etwas zu lesen›, sondern leiten mittels beweglicher Bilder dazu an, selbst zu sehen, zu hören, zu riechen und zu tun, was der Meister uns vorexerziert. *Sapere aude!* (wage es, selbst zu schmecken) heißt es zu Beginn von Kants einschlägigem Aufsatz *Was ist Aufklärung?*

Diese Tatsache erklärt nicht zuletzt den bleibenden *theologischen* Stellenwert Foucaults. Im Gefolge des (außerhalb des deutschen Sprachraums mit Vehemenz geführten) post-liberalen theologischen Diskurses der vergangenen 25 Jahre hat das Foucaultsche Denken entscheidend zum Durchbruch eines theologischen Paradigmenwechsels beigetragen, dessen Tragweite sich selbst zum gegenwärtigen Zeitpunkt nur ahnungsweise abschätzen lässt. Und auch in diesem Fall ist die ausschlaggebende Differenz zwischen Gestern und Heute nicht eine Frage des Inhalts, sondern eine Frage des (theologisch-philosophischen) Stils.

Das führt mich zum zweiten Leitmotiv meiner kleinen Genealogie des Foucaultschen Erbes. Exemplarisch für die zuweilen verwirrende, zuweilen rätselhafte Denk- und Schreibweise Foucaults ist seine 1975 publizierte Monographie über die Geburt des modernen Gefängnisses. *Surveiller et punir* analysiert die Logik juridischer, pädagogischer und medizinischer Disziplinierungssysteme zu Beginn des 19. Jahrhunderts ausgehend vom Überwachungsmodell des Benthamschen ‹Panoptikums›. Dieses (*de facto* niemals realisierte) Panoptikum modelliert den Idealtypus eines Gefängnisses, das alle Gefangenen von einem zentralen Punkt aus zu beobachten erlaubt, ohne dass diese in der Lage wären zu sehen, ob und, wenn ja, vom wem sie gerade beobachtet werden. Die Architektur des Panoptikums ist mithin darauf ausgerichtet, ein Gefühl allgegenwärtiger Überwachung zu erzeugen, das funktioniert, selbst wenn das ‹Machtzentrum› unbesetzt bleibt. Foucaults Analyse moderner ‹Machtdispositive› orientiert sich an diesem Modell. Es beschreibt einen omnipräsenten, subjektlosen Disziplinierungsmechanismus, der keinen Rückzugsraum offen lässt für den, der dem Zugriff moderner Disziplinierungs- oder (Selbst-)Überwachungstechniken zu entkommen versucht. Nichts in diesem panoptischen Feld deutet darauf hin, dass darin autonome Subjekte anzutreffen seien, die der ‹herrschenden Klasse› den Krieg erklären könnten. Und selbst die ‹herrschende Klasse› scheint sich von den Hebeln der Macht zurückgezogen zu haben. Das Panoptikum funktioniert, doch sein Zentrum ist leer.

Kritiker der ersten Generation bekräftigten vor dem Hintergrund dieses gespenstischen Szenarios einstimmig die in linksalternativen Kreisen durch Jürgen Habermas popularisierte Meinung, Foucaults Machtkritik sei ein typisches Beispiel für die defätistische Attitüde der «Postmoderne» gegenüber den subjektphilosophischen Errungenschaften der modernen Freiheitsgeschichte.³ Das Foucaultsche Denken laufe darauf hinaus, das «mündige Subjekt» für tot zu erklären und eine solche Haltung sei «neokonservativ», wenn nicht gar reaktionär.

Was diese aus summarischen Inhaltsangaben in Bezug auf Foucaults «Machttheorie» gespeiste Kritik übersah, war (neben den bereits erwähnten Kantischen Wurzeln Foucaultschen Denkens) dieses: Die idealtypische Makrostruktur von Foucaults Geschichte des modernen Panoptikums war Teil einer rhetorischen Strategie, die *panoptische Denkweise* der modernen Humanwissenschaften zu dekonstruieren.⁴ Foucaults machtkritische Schriften bedienen sich der generalisierenden Rhetorik humanwissenschaftlicher Theorien über «das» Subjekt oder «die» Macht, um die Logik dieser methodologischen Vorgehensweise gegen sich selbst zu wenden. Wer die Wolkenkratzerperspektive universalistischer Theoriebildung bezieht, mag glauben, dass er zumindest «im Prinzip» alles im Blick hat; sei es, dass er im Gefolge des deutschen Idealismus jegliches Individuum als «autonomen» Punkt auf der Landkarte einer universalen Kommunikationsgemeinschaft lokalisieren zu können glaubt; sei es, dass er im Gefolge der empiristischen Tradition glaubt, statistische Prognosen über diese Mannigfaltigkeit beweglicher Punkte abgeben zu können. In beiden Fällen erscheint die Bewegungskurve ausgewählter Individuen als zufällig und unmotiviert; das Subjekt verflüchtigt sich zur körperlosen Variable theoretischer Abstraktion. Nur wenn man die Wolkenkratzerperspektive humanwissenschaftlicher Theoriebildung verlässt, wird man entdecken, dass die «Mikropolitik des Alltags» einer anderen Logik gehorcht. Das scheinbar unmotivierte erscheint plötzlich als konsistent, nicht obwohl, sondern gerade weil es einer statistisch nicht antizipierbaren narrativen Logik folgt, die der abstrakten Theorieperspektive entgeht.

Genau darin liegt die Pointe der Foucaultschen Dekonstruktion humanwissenschaftlichen Denkens. Es untergräbt die totalisierende Logik philosophischer, soziologischer oder psychologischer Generalisierungen, um den Blick hinter den Schleier abstrakter Spekulationen auf die «Mikropolitik des Alltags» zu lenken. Der Brennpunkt philosophischen Denkens verlagert sich vom Konstruktionszentrum hypothetischer oder apriorischer Theorien über «den Menschen» zu den exemplarischen Fallbeispielen einer Mikropolitik, die sich von den improvisierten Überlebenstechniken, Kniffen, Listen und Taktiken der «kleinen Leute» leiten lässt. Das Panoptikum humanwissenschaftlichen Expertenwissens mag als unentrinnbar erscheinen. Doch die Logik vorwissenschaftlicher Alltagspraktiken zeigt, dass das Disziplinierungspotential dieser Machttechnologie unterlaufen werden kann, wo immer man sich, statt den Diagnosen und Prognosen autorisierter Experten zu trauen, von den unkalkulierbaren Glücksfällen des Alltags leiten lässt und eine Sensibilität für die zeitliche Dynamik dessen entwickelt, was Michel de Certeau im Gefolge Foucaults als *Kunst des Handelns* bezeichnete.⁵

Foucault war aus diesem Grund erstaunlich resistent gegenüber der Forderung seiner Kollegen jenseits des Rheins, das philosophische Vertrauen in die Widerstandspotentiale der «kleinen Leute» durch eine generalisierbare «subjektphiloso-

phische Theorie» zu untermauern. Statt die «Frage des Subjekts» ein für alle Mal zu beantworten, beschränkte er sich darauf, mittels exemplarischer Exerziten in eine philosophische Grundhaltung einzuüben, die diese Frage offen zu halten erlaubt. Wer mit dem katholischen Realismus des romanischen Sprachraums vertraut ist, wird die Pointe dieser ernüchternden Perspektive auf die großen humanistischen Versprechungen der Moderne womöglich leichter verstehen. Lässt sie sich doch ohne weiteres durch den Leitspruch des nicht nur in Wien beheimateten katholischen *Jedermann* zusammenfassen: «Die Lage ist aussichtslos! – aber nicht ernst».

Das Foucaultsche Denken verbindet eine skeptische Attitüde gegenüber den humanistischen Mythen der klassischen Moderne mit einem unverbrüchlichen Vertrauen in die Widerstandspotentiale der «Mikropolitik des Alltags». Seine «Hermeneutik des Verdachts» ist nichts anderes als die Kehrseite der ideologisch ungestellten Hoffnung auf das, was dem Horizont gesicherten Wissens entgleitet und aus diesem Grund vorschnell als irrelevant oder marginal ausgeblendet zu werden pflegt. Als ein Gesprächspartner Foucaults anlässlich einer unpublizierten Diskussion über diese Problematik im April 1983 an der University of Berkeley anmerkte, diese denkerische Haltung erschiene ihm als «ziemlich christlich» antwortete Foucault: «Yes, I have a very strong Christian, Catholic background, and I am not ashamed.»⁶

Im Hinblick auf die theologischen Implikationen dieser abgeklärten Perspektive auf humanistische Traditionen sind insbesondere zwei Eigentümlichkeiten Foucaultschen Denkens hervorhebenswert: Seine strikt apophatische Einstellung zum Subjektproblem, und (im Gegenzug zu dieser ikonoklastischen Tendenz) seine rigorose Aufwertung dessen, was man mit Jeremy Carrette als *Spiritual corporality and political spirituality*⁷ bezeichnen mag.

Wenn das Exerzitium der Foucaultschen Machtkritik uns etwas klar zu machen versucht, dann dieses: Nichts verpflichtet mich darauf, mir diejenige Identität zueigen zu machen, die «man» mir (im Namen psychologischer, soziologischer, ökonomischer, medizinischer, neurologischer, philosophischer und natürlich auch theologischer «Erkenntnisfortschritte») als Identität zuschreiben möchte. Oder, positiv gewendet, niemand hindert uns daran, das zu kultivieren, was John Caputo mit Blick auf Foucault als «Weisheit des Nichtwissens in Bezug auf uns selbst» bezeichnet hat.⁸ Freiheit ist nicht eine positiv ausweisbare (und damit ideologisch domestizierbare) Größe; die Chance sich selbst, seinen Nächsten oder gar die herrschende Logik der Wirklichkeits- und Wissensproduktion zu verändern, verbirgt sich vielmehr im Marginalisierten und Ausgeschlossenen, und der theoretischen Spekulationen unzugänglichen Kreativität derer, die sich darauf verstehen, das Verworfenen und Marginalisierte zugunsten einer Praktik der Differenz wieder zu verwerten.

Das führt mich zum zweiten theologisch einschlägigen Aspekt Foucaultschen Denkens, der Problematik spiritueller Körperlichkeit (und politischer Spiritualität). Im Hintergrund des Vertrauens in die Möglichkeit, Praktiken der Differenz zu kultivieren, steht Foucaults zuweilen Barock anmutende Wiederaufwertung theatralischer Körperpraktiken und Rituale – seine beispiellose Sensitivität für das Phänomen «spiritueller Körperlichkeit». Symptomatisch für diese neue Sensitivität war seine Einstellung zur katholischen Kirche. Foucault war fasziniert von den Inaugurationszeremonien zur Amtseinführung von Johannes Paul II. am 22. Oktober 1978 und nicht davon abzubringen, sie minutiös am Fernsehen mitzuverfolgen.⁹

Der Anblick des Papstes versetzte nicht nur den einmaligen Provinz-Katholiken, sondern auch den Intellektuellen vom Collège de France in Staunen. War Foucault doch fest davon überzeugt, dass der sanfte ‹Zwang des besseren Arguments› (Habermas) gegenüber der ‹inkarnierten Anziehungskraft› kultischer Gesten und Rituale (Johannes Paul II.) als zweit- oder gar drittrangig einzustufen sei. Dass die Katholische Kirche das erotische Potential ihres spirituellen Körpers jahrhundertlang zur ‹Subjektivierung› der kleinen Leute einsetzte, gehört zu den Leitmotiven von Foucaults Auseinandersetzung mit der katholischen Beichtpraxis im Gefolge von *Sexualität und Wahrheit I* (1976). Die Anziehungskraft spiritueller Körperpraktiken kann Menschen entmündigen. Doch sie lässt sich ebenso wohl zu ihrer Befreiung einsetzen – z.B. gegenüber der lateinamerikanischen Polizei.¹⁰ Foucault hatte deshalb keinerlei Hemmungen, der Attitüde kirchenkritischer Defätisten zu widersprechen: ‹My position is exactly the opposite. I think the church is wonderful.›¹¹

Diese ‹inkarnatorische› Dimension des Foucaultschen Denkens kulminierte schließlich in seinen späten Versuchen, das klassisch moderne Subjektproblem unter den Vorzeichen einer ‹politischen Spiritualität› zu rehabilitieren, die an das antike Verständnis von Philosophie als Lebensform anknüpft. Und natürlich ist auch diese Wendung im Lichte einer ‹Weisheit des Nichtwissens› des Subjekts in Bezug auf sich selbst zu interpretieren. Die bereits für die frühen Schriften Foucaults charakteristische Hinwendung zum Kontingenten, Marginalisierten und Ausgeschlossenen vollendet sich in einer ikonoklastischen Perspektive auf das moderne Subjektproblem, die die Kultivierung politisch-spirituelle Praktiken in den Rang einer *prima philosophia* einrücken lässt.

Foucault war sich durchaus bewusst, dass er mit dieser ikonoklastisch-spirituellen Doppelbewegung ein symbolisches Feld durchquerte, das zuvor bereits durch die christliche Mystik bespielt worden war. Eine der ersten großen ‹Revoluten› (im Foucaultschen Sinne des Wortes) war in der christlichen Mystik beheimatet, und auch diese ‹Revolute› beschränkte sich nicht auf einen ikonoklastischen Angriff gegen die ‹Herrschende Meinung›: ‹Jene geistlichen Erfahrungen und Bewegungen lieferten häufig das Gewand und den Wortschatz, ja sie waren die Seinsweisen und die Basis für die Kampfhoffnung.›¹² Doch Foucault war kein Mystiker. Die Zeit seiner philosophischen Exerzitien war durch andere Kämpfe geprägt, wenngleich er bereits im Kontext seiner streitbaren Kommentare zur Iranischen Revolution von 1978–79 (mehr als 20 Jahre vor 9/11) eine religiös motivierte Eruption prognostizierte, die das Koordinatensystem der politischen Selbstinterpretation moderner Demokratien nachhaltig in Frage stellen sollte.¹³

Die bleibende Bedeutung seiner an exemplarischen Fallstudien erarbeiteten Versuche, den philosophischen Diskurs der Moderne unter den veränderten Vorzeichen der Spätmoderne neu zu formieren, assoziiert sich mit einer etwas formaleren Er rungenschaft: der vernunftkritisch begründeten Einsicht, dass das philosophische Wahrheitsstreben einer Praktik der Differenz entspringt, die mit einer spirituellen Praxis der ‹Unterscheidung der Geister› in Bezug auf körperliche Praktiken zusammenfällt (was auch immer der tiefere Sinn dieser Praxis sein möge). Foucaults Definition des Begriffs ‹Spiritualität› fokussiert auf diesen Punkt: ‹Spiritualität heißt, dass dem Subjekt Wahrheit nicht einfach gegeben ist, dass es Wahrheit nur um den Preis einer Konversion des Subjekts und seiner Seinsweise geben kann und dass

umgekehrt die Wahrheit auf das Subjekt zurückwirkt. Spiritualität ist die Bewegung des Subjekts und seiner Seele, die ihm Zugang zur Wahrheit verschafft und dabei sein Sein selbst verändert.»¹⁴

Es ist vor diesem Hintergrund nicht überraschend, dass das Foucaultsche Denken im Kontext gegenwärtiger Theologie auch dort nachhaltige Spuren hinterlassen hat, wo seine an historischen Fallbeispielen erarbeiteten Thesen über den Epochenbruch der Neuzeit oder den Stellenwert spiritueller Praktiken in der griechischen und römischen Antike als unhaltbar oder unzulänglich zurückgewiesen wurden.¹⁵ Vor allem zwei Grundzüge des Foucaultschen Denkens erscheinen vor diesem Hintergrund als hervorhebenswert: Seine Sensibilität für den fundamentalen Stellenwert spiritueller Praktiken, und seine Dekonstruktion der klassisch-modernen Grenzbeziehungen zwischen Theologie und Kultur sowie Philosophie und Historiographie.

Wenn die philosophische Vernunft mit einer Reflexion auf das ›hier und jetzt‹ des Kampfs um Wahrheit und Macht zu beginnen hat, indem sie dessen genealogische Vorgeschichte erforscht, muss zumindest die zuletzt genannte Demarkierung (Philosophie vs. Historiographie) als fragwürdig erscheinen. Aber auch die erstgenannte Grenzlinie (Theologie vs. Kultur) verliert ihre Trennschärfe, denn die Genealogie unserer Gegenwart erweist das *hier und jetzt* als verschwindendes Moment in einem unabgeschlossenen Kräftespiel zwischen religiös grundierten Disziplinierungspraktiken und einer emanzipatorischen «Praktik der Überschreitung» mit offenem Ausgang. Sowenig es möglich ist, die säkulare Kultur der Neuzeit (im Sinne Hans Blumenbergs) als eine autonome Größe auszuweisen, deren ›Legitimität‹ von den fortwirkenden Machtkämpfen um das religiöse Erbe der Vergangenheit unberührt bliebe, sowenig ist es möglich, das Erbe der Neuzeit auf eine (illegitime) Deviation von den ›christlichen Wurzeln‹ abendländischen Denkens zu reduzieren. Das Spiel ist offen und die Machtspiele der Vergangenheit prägen nach wie vor das Kräftefeld der Gegenwart.

Das hat weitreichende Konsequenzen für die durchgehend auf Grundlage eines binären Codes (›Theologie vs. Kultur‹, ›Natur vs. Offenbarung‹, ›Vernunft vs. Glaube‹ usw.) organisierte Diskurslogik klassisch moderner Theologie.¹⁶ Die im Gefolge des Deutschen Idealismus durch deutschsprachige Autoren dominierte Theologie der klassischen Moderne war (von Schleiermacher über Barth, Bultmann, von Balthasar, Niebuhr und Rahner bis hin zu Moltmann, Jüngel und Pannenberg) durch eine defensive Haltung gegenüber der (vermeintlich autonomen) ›säkularen‹ Kultur der Neuzeit gekennzeichnet; sei es, dass man die theologische Tradition einer kritischen Evaluation im Lichte säkularer Rationalitätsstandards unterzog, sei es, dass man ihr unverwechselbares Proprium in kritischer Abgrenzung von den Rationalitätsstandards philosophischen Denkens herauszuarbeiten versuchte. Aus dieser Tatsache erklärt sich nicht zuletzt die (im deutschen Sprachraum immer noch ungebrochene) Tendenz, die Autorität der patristischen und mittelalterlichen Quellen christlicher Orthodoxie gegenüber den Rationalitätsstandards säkularer Philosophie oder den logozentrischen Prinzipien einer offenbarungstheologisch gewendeten ›systematischen Theologie‹ als rechtfertigungsbedürftig einzustufen. Die theologische Herausforderung, «Rechenschaft abzugeben gegenüber dem, der nach dem Logos der Hoffnung fragt, die Euch erfüllt» (1 Petr 3,15),

hatte sich (selbst im Falle der Barthschen Neo-Orthodoxie)¹⁷ an Maßstäben zu messen, die den Kirchenvätern (noch) nicht zur Verfügung standen.

Die Foucaultsche Inversion des Verhältnisses von Theorie und spiritueller Praxis steht quer zur binären Logik dieser defensiven Mobilmachungsstrategie. In Übereinstimmung mit der Tradition der Kirchenväter (*lex orandi – lex credendi*) rückt die spirituelle Vollzugsebene philosophisch-theologischen Denkens in den Rang einer Erstphilosophie. Und damit verschiebt sich das Zentrum des theologischen Diskurses genau in diejenige Richtung, in die sich die post-Foucaultsche Ressourcement-Bewegung des anglo-amerikanischen Sprachraums (USA, Kanada, Großbritannien, Australien, usw.) in den beiden vergangenen Jahrzehnten auch *de facto* bewegte. Von Rowan Williams über Sarah Coakley, John Milbank, David Bentley Hart, Graham Ward oder Catherine Pickstock bis hin zu Janet Soskice und John Caputo fokussiert diese neue Tradition philosophisch-theologischen Denkens auf die spirituellen und liturgischen Fundamente christlicher Orthodoxie, indem sie (bevorzugt anknüpfend an die Ressourcement-Ideen John Henry Newmans und Henri de Lubacs)¹⁸ in den vergessenen Archiven der Vergangenheit weniger defensive, intellektuell rigorosere und spirituell anspruchsvollere Antworten auf die Herausforderungen der Moderne entdeckt.

Der springende Punkt dieses neuen Stils philosophisch-theologischen Denkens ist nicht länger auf dem klassisch modernen Problemniveau alternativer philosophisch-theologischer Theorieentwürfe oder ideologischer Weltanschauungen zu verorten. Er fällt vielmehr zusammen mit dem kultisch-spirituellen Fundamenten des Glaubens und steht damit, nicht anders als bei Foucault, quer zur Unterscheidung zwischen *«Theologie und Kultur»*. Weit davon entfernt, dem theologischen Diskurs eine *«neutrale»* Diskussionsgrundlage zur Verhältnisbestimmung von *«Theologie und Philosophie»*, oder *«Vernunft und Offenbarung»* zur Verfügung zu stellen, verflüchtigt sich die Unterscheidung zwischen Säkularem und Religiösem zur Differenz zwischen divergierenden Lebensformen.

Aus der zunehmend marginalisierten Perspektive der unter der Last ihrer glorreichen Vergangenheit leidenden *«systematischen Theologie»* des deutschen Sprachraums stellt sich natürlich die Frage, ob diese fundamentale Verschiebung der Leitlinien theologischen Denkens nicht mit einer vorschnellen Liquidierung der selbstkritischen Grundhaltung aufgeklärter Vernunftkritik einhergeht. Wird die Verflüchtigung der klassisch modernen Demarkationslinie zwischen *«Vernunft und Offenbarung»* hier nicht zum Vorwand einer neokonservativen Rückwendung zum theologisch grundierten Dogmatismus vormoderner Philosophie? Doch die subjektphilosophisch orientierte Vernunftkritik der nach-kantischen Moderne erscheint als ebenso ungeeignet, diesem berechtigten Verdacht Ausdruck zu verleihen, wie die offenbarungstheologische Tradition ihres neo-orthodoxen Widerlagers. Setzen sich doch beide Lager dem Verdacht aus, einem Rückfall in den Dogmatismus spirituell unaufgeklärter, totalisierender Theorieentwürfe Vorschub zu leisten.

Angesichts dieser aporetischen Konstellation erschließt die Foucaultsche Transformation kantischer Vernunftkritik einen dritten Weg. In ihrer spirituellen Ausrichtung der liturgischen Wende spätmoderner Ressourcement-Bewegungen kongenial, sensibilisiert sie zugleich für das Unvorhergesehene, Marginale und Ungedachte, dass der Integration in überkommenen Erzähl- und Handlungskontexte

widersteht. Einem apokalyptischen Engel vergleichbar, erinnert sie das liturgisch gewendete Subjekt christlicher Orthodoxie daran, dass der Messias niemals von dort herkommt, von wo man ihn erwartet.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. hierzu Hoff, Johannes, *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*, Paderborn et al.: Schöningh 1999.

² Vgl. Foucault, Michel: *Was ist Aufklärung?* In: Erdmann, E.; Forst, R.; Honneth, A. (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990, 35-54.

³ Exemplarisch für die ideologisch aufgeheizte Diskurskultur der damaligen deutschen Linken: «Vier Jungkonservative beim Projektleiter der Moderne» (taz, 3.10.80, S. 8), in: <http://www.taz.de/taz/pdf/habermastaz.pdf> [24.6.09].

⁴ Vgl. hierzu Certeau, Michel de, *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*, Wien: Turia + Kant 1997, 31-45.

⁵ Vgl. Certeau, Michel de, *Kunst des Handelns*. Übers. von R. Voullié, Berlin: Merve 1988.

⁶ Foucault, Michel, *Religion and culture*. Selected and edited by Jeremy R. Carrette, New York: Routledge 1999, xvi.

⁷ Carrette, Jeremy R., *Foucault and religion. Spiritual corporality and political spirituality*, London: Routledge 2000.

⁸ Caputo, John D., *On Not Knowing Who We Are. Madness, Hermeneutics and the Night of Truth in Foucault. The Politics of Religious Experience*. In: Bernauer, J.; Carrette, J.R. (Hg.), *Michel Foucault and Theology*, Burlington, VT: Ashgate Publishing Company 2004, 117-139.

⁹ Foucault hielt sich an diesem Tag zu einem Interview in London auf, doch sein Beharren, die Fernsehzeremonie weiterzuverfolgen, machte jegliches Gespräch unmöglich. Wie sein Lebenspartner Daniel Defert berichtete, kehrte man schließlich unverrichteter Dinge nach Paris zurück. Vgl. Bernauer, James; Carrette, Jeremy R. (Hg.), *Michel Foucault and Theology. The Politics of Religious Experience*, Ashgate Publishing Company 2004, 7f. sowie Anm. 32.

¹⁰ Vgl. Foucault, Michel: *On Religion*, in: Foucault, *Religion and culture*, 107.

¹¹ Foucault, *On Religion*, 106.

¹² Foucault, Michel: *Was ist Kritik?*, Berlin: Merve 1999, 53f., vgl. auch ebd. 44.

¹³ Vgl. Leezenberg, Michiel, *Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran. The Politics of Religious Experience*. In: Bernauer, J.; Carrette, J.R. (Hg.), *Michel Foucault and Theology*, 99-117.

¹⁴ Foucault, Michel, *Freiheit und Selbstsorge. Interview 1984 und Vorlesung 1982*, Frankfurt/M.: Materialis 1985, 30.

¹⁵ Wie Pierre Hadot geltend macht, tendieren Foucaults der Antike gewidmeten Spätschriften z.B. dazu, die ästhetische Dimension von Praktiken der Selbstsorge gegenüber Fragen der öffentlichen Verantwortung und der für die spätantike vorrangigen Wahrheitsfrage zu überzeichnen. Vgl. Hadot, Pierre, *Reflections on the notion of the «cultivation of the self»*. In: Armstrong, T.J. (Hg.), *Michel Foucault, philosopher*, New York: Routledge 1992, 225-233.

¹⁶ Vgl. hierzu im Anschluss an Henri de Lubac: Hoff, Johannes, *Self-Revelation as Hermeneutic Principle? A Genealogical Analysis of the Rise and the Fall of the Kantian Paradigm of Modern Theology*. In: Cunningham, C.; Milbank, J. (Hg.), *The Grandeur of Reason* 2009 (im Druck).

¹⁷ Vgl. hierzu Milbank, John, *The Grandeur of Reason and the Perversity of Rationalism: Radical Orthodoxy's First Decade*. In: Oliver, S.; Milbank, J. (Hg.), *The Radical Orthodoxy Reader*, London: Routledge 2009, 367-404., sowie oben, Anm. 16.

¹⁸ Zur Bedeutung Lubacs vgl. Certeau, Michel de, «*La Mort du cardinal de Lubac*». In: *Le Monde* (5.9.1991).

Abdruck mit freundlicher Genehmigung des Münsteraner Forums für Theologie und Kirche (Gunnar Anger).

ANSGAR VÖSSING · AACHEN

WAS DEN MENSCHEN ZUM MENSCHEN MACHT

Auf der Suche nach der conditio humana

Spätestens mit dem Wirken Charles Darwins, der vor 200 Jahren geboren wurde und vor 150 Jahren sein berühmtes Buch über die Entstehung der Arten veröffentlichte, setzte sich die Erkenntnis durch, dass der Mensch wie die übrigen Primaten von gemeinsamen tierischen Vorfahren abstammt. Dieser Entwicklungsgedanke ist zwar weit älter als Darwin und schon vom französischen Zoologen Jean de Lamarck 1809 publiziert worden, aber auf Darwin gehen nicht nur eine Fülle von naturkundlichen Belegen, sondern auch die Kenntnis der Triebfedern der Evolution zurück, insbesondere die innerartliche Variabilität und die umweltbestimmte Selektion. Auch war es schon Darwin, der den Menschen in seine Evolutionstheorie mit einbezog.

Der Mensch muss sich demnach irgendwann einmal aus einem so genannten Tier-Mensch-Übergangsfeld heraus gelöst haben. Über Ort und Zeit gehen die Meinungen auseinander. Neue paläo-anthropologische Funde und ihre Datierung führen immer wieder zu neuen Hypothesen. Gemeinhin gelten die Savannen Ostafrikas als die Wiege der Menschheit, warme, trockene und vor allem höhlenreiche Übergangslandschaften zwischen Wald und Steppe. Biologisch steht Homo sapiens seinen nächsten Verwandten, vor allem den Schimpansen, aber auch Gorillas und Orang-Utans sehr nahe. Der äußere Anschein, vor allem seine geistigen und kulturellen Leistungen, unterscheiden ihn von diesen aber gewaltig.

Was also ist der Mensch, was unterscheidet ihn von seinen tierischen Verwandten, was ist das typische Humanum? Darüber zerbricht sich zumindest seit Darwin die Zunft der Anthropologen den Kopf, und weil der Mensch so vielseitig ist und ein System sich bekanntlich niemals selbst vollständig erfassen kann, teilen sich die Menschenkundler in biologisch, theologisch, philosophisch, psychologisch und ethnologisch arbeitende Anthropologen auf, um nur die wichtigsten Strömungen zu nennen.

ANSGAR VÖSSING, geb. 1957 in Berlin, promovierte nach dem Studium der Biologie, Theologie und Philosophie in Berlin und Münster mit einer Arbeit über das soziale Lernen der Primaten im Berliner Zoo. Tätigkeiten als Lehrbeauftragter der Freien Universität Berlin, Gymnasiallehrer, Journalist, Redenschreiber des Regierenden Bürgermeisters von Berlin, wissenschaftlicher Politik-Berater. 2009 Inhaber der Klaus Hemmerle Stiftungsprofessur am Institut für katholische Theologie der RWTH Aachen.

Was sagt nun einer, der jahrzehntlang mit Affen und Menschen in Wildnis und Zoo, in Schule und Hochschule, in Politik und Publizistik praktische Erfahrungen sammeln konnte?

Was nun macht den Menschen zum Menschen? Die frühesten Menschen, von denen wir wissen, lebten im Einklang mit der Natur, eingebettet in die Tages- und Jahreszeiten, umgeben von Pflanzen und Tieren, die ihnen Kleidung, Schutz und Nahrung boten, die ihnen Freund und Feind waren. Sie lebten mit Göttern und Geistern, die ihnen in Gestirnen und Getier, in Bergen und Bäumen gegenüber traten, beseelt wie sie selbst, nur mächtiger und einflussreicher. Wir bezeichnen das heute als Animismus oder Naturreligion. Der Mensch war ein Teil der Natur.

Er trat ihr entgegen, als er in Adam und Eva einen persönlichen Namen erhielt, als er seinem Gott und Schöpfer, seinem Eben- und Vorbild gegenüberstand und selbst seinen Mitgeschöpfen Namen gab. Zwei wunderbare Aitiologien stehen am Anfang der Bibel und beschreiben den Übertritt des Menschen aus dem Tier-Mensch-Übergangsfeld in die Kultur.

Nunmehr hat der Mensch eine eigene, eine dritte Position zwischen dem Schöpfergott und der übrigen Schöpfung, mal diesem und mal jener mehr zuneigend und sich dabei immer stärker von beiden emanzipierend. Für diesen Emanzipationsprozess finden sich gerade im Buch Genesis sehr schöne Beispiele, aber auch in ähnlicher Weise in der griechischen Mythologie mit den Sagen von Prometheus und Tantalus. Es ist die Zeit, in der die Mythen von Gott-Mensch-Mischlingen entstanden, aber auch von Tier-Mensch-Mischlingen, wie Zentauren, Faunen oder dem berühmten Minotauros.

Der Mensch wird sich im Laufe seiner kulturellen Entwicklung, die sich vermutlich im fruchtbaren Halbmond an Nil, Jordan und Orontes, an Euphrat und Tigris abspielte, immer stärker seiner selbst bewusst. In Europa beginnt die Kulturgeschichte mit den Griechen, den Brückenbauern zum Orient. Mit dem technischen Fortschritt macht sich der Mensch von der Natur zunehmend unabhängig, tritt zu ihr in Distanz und Gegensatz, ist nicht mehr ihr Bruder, sondern ihr Herrscher. In der Renaissance begegnet der spätmittelalterliche Mensch erneut der Antike. Im Humanismus wird er anstelle Gottes zum Maß aller Dinge. In der Aufklärung scheint ihm Gott überflüssig zu werden, die Auto-Apotheose des Menschen treibt ihrem Höhepunkt zu. Erkenntnistheoretisch gipfelt diese Entwicklung im Solipsismus, real ist nur das eigene Ego, alles andere seine Kreation.

Mit der Fortschreibung der Evolutionstheorie unter Darwin und seinen Epigonen setzt eine Gegenbewegung ein. Zwar bleibt Gott als Schöpfer entbehrlich, weil die Entwicklung von Pflanzen, Tieren und dem Menschen selbst auch anders und besser zu erklären sei, aber der Mensch tritt damit wieder in das animalische Glied zurück, komplexer zwar als die anderen Evolutionsprodukte, aber nicht prinzipiell von ihnen unterschieden. Der von anderen über Darwin hinaus entwickelte Darwinismus extrapoliert die an Pflanzen und Tieren gewonnenen Erkenntnisse auf den Menschen hin und nimmt ihm seine Sonderstellung. Der Sozialdarwinismus überhöht die beobachteten Evolutionsprozesse vom Sein zum Sollen, vom Deskriptiven zum Normativen. Dieser naturalistische Fehlschluss ist vielleicht die letzte

Stufe der Selbsterniedrigung des Menschen, die in der Nivellierung des spezifischen Humanum gipfelt.

Was aber nun ist das spezifische Humanum, das dem Menschen Eigentümliche? Viele kluge Köpfe haben sich darüber Gedanken gemacht. Die vergleichende Verhaltensforschung hat hier Bahnbrechendes geleistet, auch die Tier- und Humanpsychologie.

Ist es die *Sprache*, die allen Menschen eigen ist, diese hochartifizielle, abstrakte Verständigungsmethode? Der Linguist Noam Chomsky sieht in der Sprache einen prinzipiellen und keinen nur graduellen Unterschied zwischen Mensch und Tier. Ohne Sprache, so Chomsky, können Tiere ein gewisses geistiges Niveau nie erklimmen. Für den amerikanischen Arzt Walker Percy (1916–1990) wurde die Menschwerdung von der Entstehung der Sprache begleitet. Folgerichtig sieht er den Menschen als *Homo loquens* oder *Homo nominans*. Aber sprachliche Kommunikation gibt es auch unter den Tieren. Die Sprache der Bienen hat uns Karl von Frisch enträtselt. Die Vögel kennen in der Luft genauso eine akustische Kommunikation wie die Wale im Wasser, und auch die Affen können sich durch ihre Laute recht gut verständigen, wenn ihnen auch durch einen völlig anderen Kehlkopfaufbau eine menschenähnliche Sprache verwehrt ist.

Viele Forscher, vor allem aber Forscherinnen, widmeten einen großen Teil ihrer Lebenszeit, im Übrigen recht erfolgreich, verschiedenen Versuchen, Affen eine Sprache beizubringen, und da wie gesagt die Anatomie ihres Kehlkopfes differenzierte Laute nicht zulässt, brachten ihnen die Forscherinnen die Gebärdensprache der Taubstummen bei. Manche lernten auch eine Zeichensprache auf bunten Tafeln, wobei die anzutippenden Zeichen ganz unterschiedliche Bedeutung hatten. Als sprachtrainierte Affen wurden der Gorilla Koko, der Bonobo Kanzi und der Schimpanse Nim Chimsky weltberühmt. Das Ehepaar Gardner brachte einem wild gefangenen Schimpansenmädchen namens Washoe über 100 Zeichen der amerikanischen Taubstummensprache ASL bei. Das Ehepaar Premack lehrte 1972 ihrer Schimpansin Sarah 130 Worte, jedes symbolisiert durch einen Plastikkörper. Auch Vögel erwiesen sich als sprachbegabt, insbesondere Krähen und Papageien. Der berühmteste Fall war wohl der im Jahre 2007 verstorbene Graupapagei Alex, der 30 Jahre lang von einer Tierpsychologin trainiert wurde und am Ende seiner Ausbildung verschiedene Gegenstände unterschiedlichen Kategorien zuordnen konnte. Kurze Sätze wie «Will eine Banane», «Es tut mir leid» oder «Ich gehe jetzt weg» benutzte er in einem richtigen Zusammenhang.

Wann aber wandeln sich große Unterschiede in der Quantität in eine völlig neue Qualität um? Bei keinem Tier ist die Sprache so hoch entwickelt wie beim Menschen, aber eine akustische Kommunikation wie unsere Sprache gibt es durchaus nicht nur analog, sondern auch homolog bei Tieren. So groß die Unterschiede in der Quantität auch sein mögen, eine wirklich neue Qualität trennt den Menschen in diesem Bereich nicht vom Tier.

Das scheint nur auf den ersten Blick für die *Schrift* zu gelten. Die mit den Augen wahrgenommene Bilderwelt ihrer Umgebung haben die Menschen bei der Schaffung der Schrift reduziert und symbolisiert. Die Hieroglyphen der Ägypter sind noch eine den einzelnen Dinglichkeiten gut zuzuordnende Bilderschrift. Ein Wort, ein Wesen entspricht einem Zeichen. Die Silbenschrift der Sumerer zerlegt die

Worte in auf verschiedene Weise kombinierbare Bausteine und reduziert damit deren Zahl. Noch reduktiver ist die Buchstabenschrift aus Ugarit, vermutlich die erste der Welt, die mit 30 Zeichen auskommt.

Nur mit der Schrift ist es möglich, Erfahrungen über große zeitliche und örtliche Distanzen zu transportieren, unabhängig vom Gedächtnis und der mündlichen Weitergabe des Einzelnen. Die Alten, bisher der Hort der Erfahrung, verlieren an Einfluss und Wert, die Jungen, Kräftigen, Experimentierfreudigen können deren Erfahrungen direkt aus der schriftlichen Tradition ziehen.

Diese, die ganze Kulturgeschichte durchziehende Entwicklung von den direkt auf den Menschen wirkenden Bildern bis zur völlig abstrahierten, dafür komprimierten und speicherbaren Schrift scheint durch die moderne Unterhaltungselektronik ihren Höhepunkt überschritten zu haben, ja rückläufig zu sein. Es wird nicht mehr gelesen, so klagen die Lehrer und die Bildungsbeflissenen, und was gelesen wird, gerät in Wortschatz und Syntax immer simpler. Jahrtausendlang hat sich die Menschheit, zumindest die gebildete, Mühe gegeben, vom Bild ihrer Umgebung zu abstrahieren, nun verdrängen die Bilder auf den Flachbildschirmen wieder die Buchstaben-, Silben- und Bilderschrift. Junge Leute aus bildungsfernen Gesellschaftsschichten sprechen heute wenig artikuliert und ohne großen Wortschatz und erkennbare Grammatik, ein Gemisch aus mehreren Sprachen, das gerade-so zur verbalen Verständigung reicht. Sie leben nicht mehr wie ihre Vorfahren in der Vor-Schrift-Phase mit den natürlichen Bildern der Wirklichkeit, sondern mit den künstlichen Bildern der Unterhaltungselektronik. Fast hat es den Eindruck, als ob die schriftliche Phase der Menschheit zu Ende geht.

Ohne Frage ist die Schrift eine Besonderheit des Menschen, sie macht aber nicht das Menschliche aus, denn in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gibt es viele Menschen, vielleicht sogar die Mehrheit, die die Schrift nicht kennen und gebrauchen. Die Schrift ist somit nicht das gemein Menschliche.

Ist es die *Musik*, wie manche Musikenthusiasten gerne vermuten? Die älteste Flöte aus Elfenbein, gefunden in einer Höhle auf der Schwäbischen Alb, soll ja bis zu 40.000 Jahre alt sein. Sicher, Beethovens 9. kann weder von einem Tier komponiert noch interpretiert werden, aber viele Naturfreunde ziehen den Gesang der Vögel im Felde, das Trompeten der Elefanten oder das Zirpen der Grillen einem Besuch im Konzertsaal vor, nicht erst, seitdem die moderne Musik der natürlichen Harmonie kratzige Striche durch die Rechnung macht. Die Bioakustik beruht auf den gleichen physikalischen Grundsätzen wie die menschliche Instrumentalistik. Der technische Fortschritt hat dazu eine Entwicklung eröffnet, die Musik, oder sollen wir eher sagen unterschiedliche Rhythmen ganz ohne menschliche Stimmen und Instrumente möglich macht. Sicher, Musik kann wunderschön sein, aber typisch menschlich ist sie nicht.

Und wie sieht es mit der *Kunst* aus? Auch der fähigste Affe wird das «Abendmahl» von Leonardo da Vinci nicht auf die Leinwand bekommen, aber seitdem die Malerei, auch die Bildhauerei im Laufe der Entwicklung und Verbesserung der Fotografie ihre Aufgabe verloren, der Wirklichkeit ein Abbild zu sein, wie man gut anhand der Entwicklung vom Impressionismus über Expressionismus bis hin zur abstrakten Kunst parallel zur Verbesserung der Photographie verfolgen kann, werden Unterschiede zwischen den Artefakten der Tiere und Menschen immer

geringer. Je stärker sich also in einem Kunstwerk die Inspiration des Künstlers widerspiegelt – über die sich die Betrachter mitunter weit mehr Gedanken machen als der Künstler selbst – desto gleichberechtigter treten auch Tiere als Künstler neben den Menschen. Ich meine dabei nicht künstlerisch so feinsinnig geformte Gehäuse von Schnecken oder Muscheln, Blüten oder Samenkapseln, sondern durchaus das, was Tiere mit den menschlichen Mitteln der Kunst zustande bringen.

Bekannt ist vielleicht ein Malwettbewerb, zu dem junge Künstler unter 25 Jahren zugelassen waren. Unter die eingesandten Arbeiten mischte sich das Werk eines Schimpansen, der unerkannt den 2. Platz gewann, der ihm auch im Nachhinein nicht aberkannt werden konnte, denn die einzige Bedingung der Veranstalter des Wettbewerbs, nämlich das jugendliche Alter, hatte der Affe erfüllt. Malende Schimpansen bringen durchaus Kunstwerke zu Papier, die in jeder Kunsthalle der modernen Kunst positiv auffallen würden. Ein bekanntes Beispiel eines malenden Schimpansen ist Chieta, der weltberühmte Schimpanse neben Johnny Weißmüller, alias Tarzan und seiner Jane. Nein, auch die Kunst kann nicht das typisch Menschliche sein.

Kunstfertig ist der Mensch in der Tat, nicht nur künstlerisch, auch künstlich sein Wirken. *Werkzeugherstellung* und –gebrauch begleiten die Wurzeln der Menschwerdung, ihre Reste geben den Anthropologen Hinweise, dass die daneben liegenden Knochen einem Menschen gehört haben könnten. Homo habilis nannte L.F.B. Leakey seinen Hominidenfund aus der Olduvai Schlucht in Tansania, der auf ein Alter von 2,5 Millionen Jahren taxiert wurde. Er könnte der Hersteller einfacher Geröllgeräte gewesen sein und wird deswegen von einigen Forschern als menschliche Gattung Homo von den eher tierartigen Australopithecinen abgetrennt.

Aber *Werkzeugherstellung* und Gebrauch ist keineswegs nur bei Menschen zu finden. Besonders bekannt sind wieder die Schimpansen, die Blätter zu Schwämmchen zerkauen und damit Feuchtigkeit aufnehmen oder mit Stöckchen Termiten angeln oder die japanischen Rotgesichtsmakaken, die ihre Kartoffeln im Fluss zu waschen sich zur Gewohnheit gemacht haben. Ackerbau und Viehzucht gibt es auch bei den Ameisen, die Blattläuse halten, melken und verteidigen und sogar Pilze züchten. Sicher, kein Lebewesen bringt den Werkzeuggebrauch so zur Perfektion wie der Mensch als wenig spezialisierter Generalist, aber auf den Menschen beschränkt ist der Werkzeuggebrauch nicht.

Andere halten das *Abstraktionsvermögen*, das logische Denken, die Voraus- und Rückschau in Zukunft und Vergangenheit für das typisch Menschliche. «Kein Tier», so der Philosoph Reinhard Brandt, «weiß was eine Ursache ist, kein Tier kann sich wundern, und auch denken kann es nicht.» Descartes hielt bekanntlich Tiere für belebte Maschinen. Aristoteles sah im Menschen im Unterschied zu dessen Mitgeschöpfen das «vernunftbegabte Tier.» Kann ein Affe die Vergangenheit bewältigen, die Zukunft planen und Wirkungen auf Ursachen zurückführen?

Ich will jetzt gar nicht auf die Menschen als Gegenbeispiel eingehen, die aufgrund von Alter, Krankheit oder Behinderung dazu noch nicht, nicht mehr oder überhaupt nicht in der Lage sind. Dass der normale Mensch allein schon wegen seiner gewaltig größeren Großhirnrinde ein größeres Abstraktionsvermögen selbst als vergleichsweise intelligente Delfine, Elefanten oder Menschenaffen hat, dürfte

völlig unstrittig sein. Die vergleichende Verhaltensforschung hat aber eine Fülle von Datenmaterial aus Freilandbeobachtungen und Lernexperimenten gesammelt, die allesamt zeigen, dass es zu jeder geistigen Fähigkeit des Menschen, zumindest im Ansatz, Ähnliches im Tierreich zu beobachten gibt.

Das Verhalten von Artgenossen zu antizipieren gelingt schon vielen Tieraffen. Menschenaffen können durchaus Kausalitäten erkennen und abstrahieren. Ein Orang Utan lernte zum Beispiel, sich mit Hilfe eines bestimmten Werkzeuges eine Belohnung zu verschaffen. Lagen nun das Werkzeug und die zu beschaffende Belohnung in unterschiedlichen Räumen, so lernte es der Affe, das Werkzeug aus Nachbarräumen herbeizuschaffen, selbst in einem 24-stündigen Abstand. Makaken begreifen durchaus die Kausalwirkung eines Werkzeuges, beispielsweise eines Messers. Zeigte man einem Affen erst einen Apfel, dann seine zwei zerschnittenen Hälften und als entsprechendes Werkzeug ein Messer, so schaute er länger und irritiert, wenn ihm später neben den Apfelhälften anstelle des Messers ein Glas Wasser gezeigt wurde, so als würde er merken, dass da etwas nicht zusammenpasse.

Schimpansen haben durchaus ein *Ich-Bewusstsein*, erkennen sich im Spiegel wieder, haben also eine Vorstellung von Individualität. Sie haben einen Willen, hegen Absichten und schmieden Pläne. Sie können sich mit sprachlichen Symbolen ausdrücken, bei der Jagd hervorragend kooperieren. Sie können ihre Verstorbenen betrauern und sind aller menschlichen Regungen wie Lust und Freude, Wut und Schmerz fähig.

Reziproken Altruismus gibt es durchaus auch bei Schimpansenhorden. Im Tai-Nationalpark an der Elfenbeinküste beobachteten Anthropologen des Max-Plank-Institutes für evolutionäre Anthropologie in Leipzig, wie frei lebende Schimpansen regelmäßig Fleisch gegen Sex tauschten, auch über einen längeren Zeitraum. Männchen, die nie von ihrer Beute abgaben, was bei Schimpansen unter normalen Umständen die Regel ist, kamen bei paarungswilligen Weibchen weit seltener zum Zuge als spendable Rivalen.

Natürlich kann der Mensch das alles nur in einem Analogieschluss vermuten, aber das gilt letztendlich für die Verhaltensweisen anderer Menschen auch. Hier sei nur an den berühmten Satz von Ludwig Wittgenstein erinnert und die Unmöglichkeit, das subjektive Erleben anderer Wesen zu ergründen: «Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.»

Im Laufe des 20. Jahrhunderts haben also Tierpsychologen und Verhaltensforscher *in vivo* und *in vitro* sozusagen eine Fülle von Erkenntnissen gewonnen, die es sehr schwer machen, einen qualitativen Unterschied zwischen den kommunikativen Fähigkeiten hoch entwickelter Tiere und der Menschen zu sehen, einmal abgesehen davon, dass die Großhirnrinde des Menschen ungleich komplexer und damit leistungsfähiger ist als die der übrigen Primaten, aber auch der Delfine und Elefanten beispielsweise.

Gibt es also keinen qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Tier? Erweist sich alles das, was die Menschen früher so erhaben dünkte, bei näherem Hinsehen als lediglich quantitativ? Ist der Mensch also nur ein Tier mit einer komplexeren Großhirnrinde und entsprechenden Funktionen?

Wir müssen uns, wollen wir uns mit wesentlichen Unterschieden beschäftigen, auf das dem Menschen Eigentümliche konzentrieren, das möglichst allen Menschen

weltweit und zu allen Zeiten eigen war und ist. Was also charakterisiert den Menschen, Ort und Zeit vernachlässigend, was bei Tieren noch nicht einmal ansatzweise nachzuweisen, ja noch nicht einmal zu vermuten ist?

Dazu steigen wir erst einmal so tief wie möglich in die Paläo-Anthropologie hinab. Zunächst finden wir wenige Knochenreste, später einfachste Werkzeuge. Die ältesten Kunstgegenstände sind vielleicht in den Höhlen der Schwäbischen Alb gefundene Tierfiguren, ein wahrer Zoo, vor rund 40.000 Jahren aus Knochen und Zähnen geschnitzt. In den eiszeitlichen Höhlen Nordspaniens und Südfrankreichs begegnen wir dann zum ersten Mal menschlichen Gemälden. Es sind die Beutetiere der Jäger und Sammler, aber auch menschliche Figuren. Man muss kein Zoologe sein, um Hirsch und Wisent, Wildschwein und Pferd leicht zu erkennen, die häufig von Jägern durchbohrt und im Todeskampf dargestellt wurden. Es war für die altsteinzeitlichen Menschen schwierig genug, in den völlig finsternen Höhlen mit Hilfe von Fett- oder Knochenmarklampen diese naturalistischen Gemälde an Decken und Wände zu bringen. Ohne Frage ging es den Künstlern nicht um eine Abbildung der Tiere, zumal sich die meisten Bilder in den entlegensten Teilen und Ritzen der weitläufigen Höhlen befinden. Nicht die Kunst stand im Mittelpunkt, sondern der Kult, die Magie, die Religion.

Wo wir uns auch umschauen in der Steinzeit, später auch in der Bronze- und Eisenzeit, alle massiven Hinterlassenschaften der prähistorischen Menschen scheinen religiöser Natur zu sein, denken wir an Stonehenge in England oder auch an die Großsteingräber in unserer Heimat.

Die Entwicklung setzt sich reibungslos in historischer Zeit fort. Von den aus schnell zerfallenen, nur halb gebrannten Lehmziegeln, aus denen Millionen Ägypter ihre Häuser bauten, ist so gut wie nichts erhalten. Selbst die königlichen Paläste sind verschwunden. Von Heliopolis und Memphis östlich des Nils, wo die Menschen lebten, gibt es nur wenige Reste, gewaltig aber ragen bis heute die Pyramiden des alten Reiches westlich des Nils auf, wo die Toten wohnten. Diese, für alle bis auf den heutigen Tag sichtbaren Grabmäler, wurden natürlich genauso geplündert wie die weiter südlich im westlichen Theben mit viel Aufwand versteckten Königsgräber. Diese sollten vor Räubern und Ruhestörern verborgen und geschützt werden. Alle diese Gräber sind angefüllt mit Grabbeigaben aller Art, mit den Lieblingsgegenständen und Lieblingslebewesen des Toten auf Erden, zuweilen darüber hinaus mit Ausrüstung und Proviant für den Weg vom Reich der Lebenden zum Reich der Toten, symbolisiert durch die Fahrt vom östlichen zum westlichen Nilufer und schließlich mit Gegenständen, von denen man sinnvoller Weise davon ausgehen konnte, sie im Jenseits, im ewigen Leben gut gebrauchen zu können.

Diese Gräber, seien sie verborgen oder für alle sichtbar, sind praktisch in allen alten Kulturen mit weit größerem Aufwand als die Häuser der Lebenden, vor allem auf maximale Dauerhaftigkeit hin geschaffen worden und ein unübersehbares Zeichen für die tiefe Sehnsucht der sterblichen Menschen nach Ewigkeit, nach Unsterblichkeit.

Erst bei den Römern, als immer weniger Menschen an den mit menschenähnlichen Wesen bevölkerten Olymp glauben wollten, überwog bei der Bestattung die Erinnerungskultur und die Sehnsucht nach dem ewigem Leben. Innen schlicht

sollte der äußere Schmuck der Sarkophage die Überlebenden und Nachkommen an die großen Taten des Verstorbenen erinnern. Die Toten wollten also in der Erinnerung der Lebenden fortleben. Das entspricht auch der Hoffnung von vielen heute ohne Jenseitsglauben, aber mit historischem Bewusstsein lebenden und sterbenden Menschen. Dem antiken Menschen damals war das aber nicht genug. Der zerfallende Götterglaube der römischen Kaiserzeit bot den idealen Nährboden für den mehr oder weniger friedlichen Wettbewerb verschiedener Religionen aus dem Orient, unter denen sich das Christentum schließlich durchsetzte.

Neben diesen, praktisch allen antiken und auch mittelalterlichen Kulturen eigenen, auf Ewigkeit ausgerichteten Bestattungsriten, die nur bei Religionen fehlen, die vom ewigen Kreislauf des Lebens, von Geburt und Wiedergeburt ausgehen, tritt als zweite fast ebenso alte Entwicklungslinie die Behausung Gottes. Sie wurde notwendig, als sich der Mensch soweit aus seinem natürlichen, animistischen Umfeld entfernt hatte, dass nicht mehr die fernen Sterne, Berge oder Bäume göttlichen Charakter hatten, sondern neue Wesen, dem Menschen soweit ähnlich, dass sie wie er eine Behausung benötigten. Hausten die Menschen in Höhlen, so lebten auch die Götter dort, wohnten sie in Zelten, dann trugen die Nomaden auch ein heiliges Zelt mit sich. Residierten sie in steinernen Palästen, dann wurde auch den Göttern ein auf Ewigkeit zielendes Haus errichtet.

Bleiben wir noch mal in Ägypten, obwohl man ähnliche Entwicklungen in den anderen, noch so abgelegenen antiken Kulturen ebenso nachzeichnen kann, wie beispielsweise in Lykien. Die Tempel für die Götter waren aus bestem, weit hergeholten Granit gearbeitet, und damit noch weit dauerhafter angelegt als die Paläste der Könige, von deren Backsteinmauern nicht mehr viel erhalten geblieben ist.

Beides, Gräber und Tempel sind das, was den Reisenden durch antike Ausgrabungsstätten heute bis zum Überdruß begleitet. Hier herein legten die Menschen alle Kraft und Energie, sei es freiwillig, sei es erzwungen, die sie neben ihrer täglichen Daseinsfürsorge erübrigen konnten. Was sie neben der Befriedigung ihrer vegetativen Grundbedürfnisse noch taten, erhielt eine kultische Dimension, angefangen von der Tempel-Prostitution bis hin zu Musik, Tanz und Malerei. Kultur kommt von Kult.

Erst bei den Griechen, auch bei den Römern emanzipierten sich nach und nach Musik und Kunst aus dem religiösen Umfeld und entwickelten einen profanen, selbstständigen Zweig neben dem sakralen. Diese Emanzipation von Kunst und Musik wurde im Lauf des christlichen Mittelalters noch einmal vollzogen und gelang im Verlaufe der Neuzeit in einem Ausmaße, dass schließlich die religiöse Kunst und Musik selbst in eine Nische, fast in ein Ghetto abgedrängt zu sein schien. In der Aufklärung wurde zunächst das Sakrale dem Profanen gleichberechtigt, dann zunehmend untergewichtet. Fast könnte es scheinen, dass der Glaube an eine Wirklichkeit außerhalb des Menschen und seiner Welt vom modernen Menschen genauso abgestreift wurde wie alle übrigen Relikte der grauen Vorzeit. Der moderne Mensch, beseelt vom technischen Fortschritt, schien die Krücke Gott nicht mehr zu brauchen. Und dann beginnt, für viele überraschend, Ende des 20. Jahrhunderts eine fast weltweite Renaissance des Religiösen, nur eine infantile Regression eines verunsicherten Menschen?

Auch wenn heute in manchen westlichen Wohlstandsgesellschaften die Toten anonym entsorgt werden, die Fragen nach dem Woher und Wohin, nach dem Wozu und Warum nicht mehr offen gestellt werden, so müssen wir doch festhalten, dass in der Kulturgeschichte der Menschheit, soweit sie bisher von den Anthropologen erschlossen wurde, so gut wie immer ein Ahnen- und Totenkult existierte und der Mensch mit großem Aufwand ein Verhältnis zu mächtigen Wesen pflegte, die außerhalb seiner selbst großen, mal guten und mal bösen Einfluss auf ihn hatten. Oder christlich ausgedrückt, der Glaube an Gott und an ewiges Leben, an Gut und Böse und an eine himmlische Gerechtigkeit scheint zumindest allen Menschen eigentümlich zu sein, auch denen, die all das in einer bewussten Auseinandersetzung für sich zwischenzeitlich oder schlussendlich ablehnen, sie setzen sich aber doch damit auseinander.

Gott und Grab scheinen, zumindest in den westlichen Wohlstandsgesellschaften, aus dem Proprium des Menschlichen verloren zu gehen. Ob es sich bei diesem Verlust um einen Verzicht, um einen Akt emanzipatorischer Selbsterlösung handelt oder um einen Schwund des genuin Menschlichen, muss jeder für sich selbst beantworten.

Aus diesen zu allen Zeiten und an allen Orten von den Menschen entwickelten Wünschen und Erwartungshaltungen einen gerechten Gott und ein ewiges Leben betreffend nun zu schließen, dass sie sachlich und faktisch berechtigt sind, ist nicht zwingend. Darauf haben die Religionskritiker des 19. Jahrhunderts, zum Beispiel Feuerbach oder Marx, hingewiesen. Es gibt keinen kulturgeschichtlichen Gottesbeweis, trotz aller Hinweise. Es wäre sicherlich ganz kurzweilig, auch noch über Religiosität als Evolutionsvorteil zu schwadronieren, aber dazu fehlen hier Zeit und Raum.

Hier mag es für den Augenblick genügen, festzuhalten, dass sich der Glaube an Ewiges und Göttliches bei allen Menschen, von denen wir irgendwelche kulturellen Zeugnisse erhalten haben, belegen lässt, dass sich aber bei allen Tieren, so intensiv und gut wir sie auch erforscht haben, dazu nicht der mindeste Ansatz findet.

Das kann man natürlich auch mit der größeren Komplexität des Großhirns erklären oder andererseits mit einer mangelnden Kommunikationsfähigkeit zwischen Mensch und Tier, aber das Verhalten von Menschenaffen und Menschen ist doch so ähnlich, dass wir bei den zuerst genannten, zumindest ansatzweise Religiöses entdecken müssten, wäre es vorhanden. Denn trotz der Kommunikationsprobleme zwischen Mensch und Affe können wir in einem sehr praktikablen Analogieschluss recht überzeugend auf die menschenähnlichen Gemütszustände wie Furcht und Angst, Freude und Neugier, Wut oder Zorn auch bei Tieren schließen. Ein Zusammenleben von Mensch und Tier in Haus und Hof, aber auch in Zoo und Zirkus wäre ansonsten nicht möglich, jedenfalls nicht zur Freude und zum Vorteil des Menschen.

Göttliches und Ewiges scheinen die Spezifika des Menschen zu sein, der biblische Schöpfungsbericht vermittelt hier in einfachen Worten Bahnbrechendes. Nur der Mensch hat als Abbild Gottes ein persönliches Verhältnis zu seinem Schöpfer. Auch die übrige Schöpfung lobt und preist Gott nach den Worten des heiligen Paulus und harret der Erlösung, auch die Tiere haben von ihrem Schöpfer Lebensatem oder, wie wir altdeutsch sagen, Odem erhalten, aber keine Seele, also kein Organ

der Erkenntnis Gottes und der Erkenntnis von Gut und Böse. Denn aus der Gotteserkenntnis ergibt sich die Erkenntnis von Gut und Böse, die Forderung an den Menschen nach moralischem Verhalten. Das ist die besondere Gabe Gottes an den Menschen, mit der er hoch steigen oder tief fallen kann.

HANS MAIER · MÜNCHEN

PHILOSOPH MIT POKERFACE,
PENDLER ZWISCHEN DEN NATIONEN

*Laudatio auf Rémi Brague
bei der Verleihung des Josef Pieper-Preises am 17. Mai 2009*

«Ich bin Franzose, Katholik, Philosoph von der Ausbildung her und Hochschullehrer von Beruf. Mein Forschungsbereich war ursprünglich das klassische griechische Denken und verlagert sich zur Zeit zum Mittelalter – vor allem dem jüdischen und islamischen.»

So stellt sich Rémi Brague 1991 im Nachwort zu seinem Europa-Buch vor – und knapper und zutreffender könnte ihn auch ein fremder Beobachter kaum charakterisieren. 1947 in Paris geboren, studierte Brague Philosophie und klassische Sprachen, später Hebräisch und Arabisch. Von 1976 bis 1988 war er mit Forschungsaufgaben am Centre national de la recherche scientifique betraut. 1988 bis 1990 lehrte er an der Universität Dijon. Seit 1990 ist er Professor für mittelalterliche und arabische Philosophie an der Universität Paris I (Sorbonne); seit 2002 ist er zudem Inhaber des Guardini-Lehrstuhls für Religionswissenschaft unter besonderer Berücksichtigung der europäischen Religionsgeschichte und der christlichen Weltanschauung an der Universität München. Weitere Lehrtätigkeiten führten ihn nach Pennsylvania, Boston, Lausanne und Köln.

Bragues Werke sind vor allem in Frankreich, in Deutschland und in den angelsächsischen Ländern verbreitet. Am bekanntesten ist «Europe, la voie romaine», es ist ins Englische, Deutsche, Italienische, Türkische sowie in fast alle osteuropäische Sprachen übersetzt worden. Brague ist auch als Herausgeber hervorgetreten, so hat er mit Jean-Yves Lacoste die Sammlung «Théologiques» der «Presses Universitaires de France» betreut – und seit Jahren gehört er zu den Herausgebern der «Internationalen Katholischen Zeitschrift (Communio)». Und er hat sich als Übersetzer einen Namen gemacht: aus dem Englischen und Deutschen, aus dem Hebräischen und Arabischen – seine Aufmerksamkeit galt vor allem Maimonides, der bedeutendsten Figur des rabbinischen Judentums im Mittelalter.

HANS MAIER, geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mitherausgeber der Communio.

«Professeur des Universités», Professor zweier Universitäten – so steht es stolz in der Website der Brague-Bibliographie der Sorbonne, die auf 19 engbeschriebenen Seiten mit mehreren hundert Nummern seine Publikationen, Vorlesungen, Vorträge zusammenfasst. Doch wer meint, dieser mehrsprachige, überaus mobile und publizistisch aktive Gelehrte sei nur ein weiteres typisches Beispiel für den heutigen internationalen Wissenschaftler-Jetset, der täuscht sich. Brague ist anders als die meisten der bekannten allgegenwärtigen Kollegen von heute – trotz seiner unbezweifelbaren Internationalität. Er denkt universell, aber er ist kein global player, der rastlos mit philosophischen Vorträgen von Kontinent zu Kontinent eilt. Dazu ist er zu still, zu nachdenklich. Er gehört auch nicht zu den Publicity-Süchtigen, die unaufhörlich antworten müssen – auch wenn man sie gar nicht gefragt hat. Manchmal blickt er nur stumm vor sich hin mit Pokerface und listigen Augen. Spricht er dann endlich, so ist man fast immer überrascht. Brague ist ein Meister der Verblüffung, des Plötzlich-Unerwarteten. Ganz leise kommt eine Bemerkung, die aufhorchen lässt, zum Nachdenken zwingt, im Gedächtnis haften bleibt. Dabei ist seine Sprache einfach: nichts von philosophischem Jargon, nichts von intellektueller Einschüchterung durch Fachbegriffe, die nur wenigen zugänglich sind. Alles ist ganz selbstverständlich und natürlich. Ein würdiger Preisträger also für den Josef Pieper-Preis – auch von Piepers Philosophie hat man ja gesagt, sie sei in Verbindung mit dem Alltag, sie habe etwas Normales, Ausgeruhtes, einen Geschmack von Haus und Garten, Umgang und Gespräch – und sie lehre letzten Endes die Kunst, «einfach und ruhig zu leben» (wie sie Pascal an den antiken Philosophen rühmte).

In seinem Europa-Buch hat Rémi Brague wichtige Fingerzeige gegeben. Dem «Römischen» im Untertitel seines Buches ist dabei kein ausschließender, okzidentalistischer Akzent zu eigen. «Römisch», das ist einfach die Form, wie Europa sich immer wieder gefunden hat und auch in Zukunft wieder finden kann. Das «Römische» hat dem werdenden Europa nicht einen eigenen Inhalt gegeben, einen, der mit dem Jüdisch-Christlichen und dem Griechischen, mit Jerusalem und Athen, den «exzentrischen» Anstößen des Kontinents, wetteifern könnte. Aber es hat die Voraussetzungen dafür geschaffen, dass Europa mit dem entschwundenen Altertum und mit der jüdisch-christlichen Botschaft überhaupt in Berührung kam und in Berührung blieb. «Ich behaupte», sagt Brague, ...dass wir nur deshalb «griechisch» oder «jüdisch» sind oder sein können, weil wir zuallererst «römisch» sind.»

Rémi Brague hat sich nie geschaut, in aktuellen Debatten und Kontroversen Partei zu ergreifen. Er hat dies freilich sparsam und überlegt getan. So hat er Kritisch-Differenzierendes zur Rede von den «abrahamitischen Religionen» gesagt. Er hat dargelegt, dass man, um den Islam zu verstehen, stets die Ebenen der islamischen Religion und der islamischen Kultur unterscheiden muss – eine Forderung, die sich einfach anhört, die aber nicht leicht zu erfüllen ist. Er hat die These vom überwältigenden Einfluss des Islam auf die Entwicklung der europäischen Kultur durch die Feststellung relativiert, dass nur eine verschwindende Zahl der arabischen Übersetzer des neunten Jahrhunderts Muslime waren – die meisten waren Christen. In jüngster Zeit hat sich Brague mit anderen französischen Intellektuellen gegen die Negationisten, die Holocaust-Leugner gewandt und damit auch im aktuellen Streit um die Lefebvre-Anhänger, die Piusbruderschaft, Stellung bezogen. Und er hat dazu ermahnt, einen Mann wie den iranischen Präsidenten Achmadinedjad ernst zu

nehmen und seinen Äußerungen «aufs Wort zu glauben». Mit verhaltener Ironie bemerkt er: als Christ müsse man seine Feinde lieben. Oft werde das falsch ausgelegt, indem man so tue, als ob man gar keine Feinde hätte, als ob alle Welt uns liebe und wir dieser Liebe wert seien. «Demgegenüber besteht der erste Schritt, den Gegner zu respektieren, darin, dass man ihn ernst nimmt, dass man ernst nimmt, was er sagt, dass man ihm die Ehre erweist, zu glauben, dass er wirklich denkt, was er sagt» (Il faut croire Ahmadinejad sur parole, www.debriefing.org vom 24.04.2009).

Das führt noch einmal zur Philosophie zurück. Denkvoraussetzungen zu klären, die hinter einzelnen politischen und philosophischen Aussagen stehen – das ist in den letzten Jahren zur Hauptaufgabe Rémi Bragues geworden. Und wiederum ist der Ausgangspunkt ebenso einfach wie einleuchtend. So hat Brague gezeigt, dass Denkmuster, die uns vertraut, ja selbstverständlich geworden sind – wie etwa die Unterscheidung von Sein und Sollen – von kosmologischen Vorentscheidungen abhängen, die erst in Einzeluntersuchungen sichtbar gemacht und herausgearbeitet werden müssen. «Die Unterscheidung zwischen dem Sein und einem Guten, das nicht notwendig waltet und das erst verwirklicht werden soll, kam herauf, als die antik-mittelalterliche Kosmologie verblasste, im Zeitalter Machiavellis... So mag es sein, dass Kosmologie und Ethik miteinander in einem gewissen Zusammenhang stehen» (Die Normativität des Wirklichen. Über die Grenze zwischen Sein und Sollen = FS für Robert Spaemann zum 75. Geburtstag, hg. von Thomas Buchheim u.a., Stuttgart 2002, 21–34; das Zitat 33).

So hat sich Rémi Brague in den letzten Jahren die Aufgabe gestellt, kosmologische Voraussetzungen des antiken, mittelalterlichen und modernen Denkens offenzulegen und zu klären – eine Aufgabe von erheblicher Tragweite. Erste Bausteine liegen inzwischen in den Büchern «La sagesse du monde» (1999) und «La loi de Dieu» (2005) vor. Wir wünschen Rémi Brague viel Glück bei diesem Unternehmen – und wir freuen uns, dass sein luzider Stil, seine Klarheit und Durchsichtigkeit angesichts des komplexen Themas nicht im mindesten gelitten hat. Das ermuntert die wachsende Zahl seiner Leser. Philosophie sollte ja kein akademisch-esoterisches Tun sein, kein abseitiges Bohren im Kathederholz – sie sollte in breite öffentliche Aufmerksamkeit münden, in Erkenntnis und Einsicht wenn nicht für alle so doch für viele. Und so darf ich Rémi Brague im Namen der hier Versammelten ganz herzlich zum Josef Pieper-Preis des Jahres 2009 gratulieren.

EDITORIAL

Sozialgeschichtlich nimmt die Familie in Europa ihren Weg von einer größeren Hausgemeinschaft von Verwandten mehrerer Generationen und Gesinde, die sich um ein einziges Ehepaar gruppieren, über eine Konzentration auf die «Kernfamilie» in der Mitte des 20. Jahrhunderts hin zu der breit ausdifferenzierten Variation von familiären (Neu-) Konstellationen, die wir heute beobachten. Die als «traditionell» empfundene Rollenverteilung des berufstätigen *pater familias* und seiner Ehefrau, die sich voll um Haushalt und Kinder kümmern kann, ist dabei jünger als ihr Ruf: Für den Großteil der Bevölkerung wird sie in der Wirtschaftswunderzeit überhaupt erst möglich und erstrebenswert – in der Zeit also, die auch das bis heute als Ideal verbreitete Familienbild aus einem Ehepaar und seinen leiblichen Kindern prägte und reell verwirklichte.

Viele Eltern der Gegenwart sehen in dieser Rollenverteilung angesichts vergleichbarer beruflicher Chancen für Männer und Frauen allerdings für denjenigen, der den häuslichen Part übernimmt, nicht in erster Linie die Freisetzung (für die Familie), sondern den Verzicht (auf den Beruf). Die meisten Frauen sind heute vor der Geburt ihres ersten Kindes wirtschaftlich unabhängig und in dieser Position nicht unzufrieden. Not und Notwendigkeit der einvernehmlichen Abstimmung zwischen Eltern potenzieren sich. Heutige Eltern suchen daher neue Wege, um Familienleben und Erwerbsarbeit zu vereinbaren und die Partnerbeziehung zu gestalten. Sie sind aber auch neuen Zwängen und Unsicherheitsfaktoren unterworfen. Die erforderte Flexibilität und die Unsicherheit der Berufswelt stellen den ehelichen und familiären Zusammenhalt vor erhebliche Herausforderungen. Nicht immer reicht ein Einkommen, um das Auskommen einer Familie, zumal mit mehreren Kindern, zu sichern. Die zunehmende Auflösung der elterlichen Bindung, in deren Folge viele Väter oder Mütter ihre Kinder allein oder in neu zusammengesetzten Konstellationen erziehen und versorgen, trägt ein Übriges zur emotionalen und wirtschaftlichen Destabilisierung der Familie bei. Ehe und Elternschaft werden zu kalkulierten Größen in einem bestimmten Zeitfenster der Biographie. Selbst die Errungenschaft des 20. Jahrhunderts, dass Mädchen und Jungen ihre Kindheit und Jugend mit schulischer Bildung und Spiel in der Herkunftsfamilie verbringen können, ist gebrochen, da das Zusammenleben von Eltern und Kindern in einem Haushalt eben keine Selbstverständlichkeit (mehr) ist – wenn auch aus ganz anderen Gründen als etwa zur Zeit der Industrialisierung. Die «heile Welt» der Familie, die unabhängig von der gewählten Aufgabenverteilung für jedes ihrer Mitglieder ein Schutzraum sein sollte, scheint Vergangenheit oder Ausnahmeerscheinung zu sein. Darüber vermögen auch politische Begriffsumdeutungen nicht hinwegzutäuschen, wonach Familie bereits dort gegeben sei, wo Kinder sind bzw. wo ein auf wechselseitige Verantwortung gegründetes Netzwerk aus Erwachsenen und Kindern gleich welcher verwandtschaftlicher Beziehung besteht.

Doch bereits das Postkartenidyll der glücklichen Familie aus Wirtschaftswunderzeiten war gebrochen, wie die Such- und v.a. die Protestbewegungen der Folgezeit

um das, was ein erfülltes und verantwortungsvolles Leben, was Familie, Mann- und Frausein, Vater- und Mutterschaft bedeuten könne, zeigen. Die Geschichte des 20. Jahrhunderts ist nicht nur die Geschichte einer beispiellosen Entwicklung der Selbständigkeit und Bildung von Frauen in Beruf und Politik. Sie ist auch die Geschichte einer grundlegenden Irritation des Vaterbildes, womöglich seines partiellen Verlustes. Ein Interview aus dem Jahr 2001 (*Zeitzeichen*) zum Thema Väter resümiert einigermaßen erstaunt: «Der Vater gehörte im vergangenen Jahrhundert zu den am meisten kritisierten Figuren. Trotzdem werden immer noch Männer aus freien Stücken Väter.»

Gegen ein Vaterbild, das über Jahrhunderte mit Führung, Autorität, Urteils- und Strafkompentenz konnotiert und über den familiären Kontext hinaus auf religiöse und politische Konstellationen bezogen werden konnte, richteten Religionskritik und Psychoanalyse, Pädagogik und Soziologie grundstürzende, geradezu vernichtende Anklagen. Das faschistische Regime trug ein Übriges zu seiner Erschütterung bei, indem es harte, brutale Männlichkeit zum Ideal erhob, um dann ungezählte Väter entweder in den Tod zu geben oder als «entthronte, hilflos gewordene Despot[en]» (*Christoph Meckel, Suchbild. Über meinen Vater; vgl. IkaZ 28, 1999, 167ff*) in die Nachkriegszeit zu entlassen. Weder ihnen noch ihren Söhnen war ein heilvolles, ausgewogenes Gegenbild mit auf den Weg gegeben. Eine verbreitete Vater-Erfahrung dieser Zeit: der verlorene Vater – zerbrochen, schuldig, schweigend, fremd, abwesend (gefallen). Die folgenden Dezennien reagierten, indem sie Vaterschaft und Autorität grundsätzlich voneinander lösten und nicht nur den «neuen Mann», sondern auch den «neuen Vater» propagierten: Aus dem – pauschal gesagt – verehrten und gefürchteten Patriarchen, dessen berufliche Situation und Selbstbild das Leben von Frau und Kindern dominierten, sollte – ebenso pauschal gesagt – der Partner, der beste Freund, womöglich das *alter ego* werden. Lebensbereiche und Identifikationsmuster von Vätern und Müttern, sogar von Eltern und Kindern sind heute ähnlicher, durchlässiger denn je, was den Druck, der auf den Familien lastet, beileibe nicht mindert. Die Verunsicherung vieler heutiger Väter hinsichtlich ihrer alten oder neuen Rolle scheint groß zu sein, sofern sie mit der gegenwärtig überbordenden Produktion an Beratungsliteratur korreliert werden darf. Eine Gesellschaft auf der Suche nach dem verlorenen Vater?

Doch – und dies sollte nicht vergessen werden – auch die Verunsicherung einer erschreckenden Zahl von Kindern ist groß, deren Vaterbild heute allzu früh von Trennungserfahrungen geprägt ist. Es ist etwas anderes, ob ein Vater verloren ist, weil er gefallen oder innerlich zerbrochen ist, oder ob er verloren ist, weil seine Präsenz in der Familie nicht möglich, nicht erwünscht, auf zugeteilte Ausnahmeszeiten beschränkt oder durch einen neuen Partner der Mutter ersetzt ist.

Die Vater- oder Mutterrolle ist, so sehr sie individuell angeeignet werden muss, mehr als eine bloße Rolle. Vater- und Mutterschaft wachsen ihren Trägern mit der Zeugung und Geburt ihres Kindes zu. Sie bleiben aufeinander verwiesene Aufgaben, die nur künstlich voneinander zu trennen und nicht aufeinander zu reduzieren sind. Sie empfangen sich vom anderen – dem anderen Elternteil, dem Kind. Die vaterlose Gesellschaft, so reell sie bereits sein mag, bleibt ein Kunstprodukt (*Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, Hans-Bernhard Wuermeling*). Aus der besonderen Form der Adoptiv-Elternschaft eine grundsätzliche Marginalität der leiblichen Dimension von Familie

zu folgern hieße, die Ausnahme zur Regel zu machen und die objektive Notsituation eines elternlosen Kindes zu banalisieren. Die höchst achtenswerte Annahme eines Kindes «an Kindes statt» stellt die Eltern vor die Herausforderung, ihre Elternschaft anzunehmen und auszufüllen, *obwohl* das leibliche Band fehlt. Dabei «hat» niemand ein Kind oder Eltern – und wenn es so wäre, zeigte dies eine gewaltsam erlittene oder getätigte Verkürzung des Seins auf bloße Tatsächlichkeit. Haben allein begründet keine Identität. «Der *nur* Habende *«ist» nicht* das, was er hat» (*Ferdinand Ulrich, Gabe und Vergebung, Einsiedeln 2006, 165*). Vielmehr empfängt er sich (eines Tages) als Vater oder Mutter oder (ab initio) als Sohn oder Tochter, weil ihm Kind oder Eltern *gegeben* sind. Die fundamentale Verdanktheit der menschlichen Existenz findet ihre phänomenologische Evidenz in der Gegebenheit, dass ein jeder das Kind seines Vaters und seiner Mutter ist. Unübersehbar zeigt sich hier die trianguläre Grundstruktur unseres Lebens: Jeder Mensch ist Person im Spannungs- und Generationengefüge der Geschlechter. Von hier aus wäre die Suche nach dem verlorenen Vater zu betreiben.

Nicht von ungefähr ist die (konfliktuöse) Beziehung zwischen Vater und Sohn (Kind) auch in der Literatur von der Antike bis in die Moderne, von Ödipus über Hamlet bis zu Don Karlos, von Hermann Hesse über Klaus Mann bis zu Philipp Roth ein zentraler Topos. Diese Literatur lebt von einem pointierten, prägnanten Vaterbild, von einer dominanten, kantigen, oftmals verletzend-harten Vaterfigur, von der sich abzugrenzen überlebenswichtig ist. Häufig entstehen entsprechende Rekonstruktionen, Erzählungen und Dramen aus der Perspektive oder Feder des erwachsenen Sohnes. Eines der bekanntesten und erschütterndsten Beispiele ist Franz Kafkas *Brief an den Vater* (1919) – eine Anklage durch den Sohn, eine Rechtfertigung seiner selbst, die er nur der Welt, nicht aber dem (Über-) Vater vortragen konnte, den er floh (*Goran Subotic*). – Zeitgenössische Literatur gibt bisweilen allerdings auch der umgekehrten Perspektive Raum. Dies zeigt etwa Pascal Mercier alias Peter Bieri, der in seinem jüngsten Roman *Lea* (2007) im Grunde eine Gegenrechtfertigung dokumentiert: die eines verzweifelten Vaters, der seine Liebe zur Tochter gegenüber der Anklage von Dritten zu bekunden sucht, sie in den Selbstverlust und schließlich in den Tod getrieben zu haben. Von einer Anklage der Tochter, der Vater habe sie in ihren Lebensmöglichkeiten beschnitten, ist bemerkenswerter Weise nicht die Rede. Dem Leser bleibt die Einsicht in ein schicksalhafteres Gewebe – eine Einsicht allerdings, die (stellvertretend) darum bittet, angesichts der unübersehbaren Tragik auf eine Anklage des Vaters zu *verzichten*. – Welche Literatur wird eine Zeit schreiben, der nicht nur das Ringen *mit* dem Vater, nicht nur die Suche nach seiner Nähe, sondern das Gegenüber des Vaters selbst abhandeln kommt, weil er – warum auch immer – nicht präsent oder nicht als Vater erkennbar ist?

Die Verunsicherung gegenüber der Vaterfigur schlägt sich als einer von vielen Faktoren schließlich in einer kritischen Haltung gegenüber der christlichen Vorstellung Gottes als des Vaters nieder. Die Suche nach dem verlorenen Vater richtet sich in diesem Heft darum nicht nur auf gesellschaftliche und literarische Konstellationen. Erinnerung soll auch an den Fundus, aus dem das Christentum von seiner Erfahrung Gottes *als des Vaters* schöpfen kann – ein Fundus, der den Blick vom Religiösen ausgehend schließlich wieder auf das Anthropologische wendet, das sich von jenem anregen und formen lassen darf.

Die Beobachtung, dass für die Ausbildung des eigenen Gottesbildes auch die frühkindliche Beziehung zu Vater und Mutter eine wichtige Rolle spielt, ist kaum mehr umstritten; gleichwohl ist ebenso klar, dass ein reifes Gottesverhältnis den Horizont dieses Stadiums transzendiert, korrigiert und bereichert hat. Trefflich streiten lässt sich allerdings darüber, was ein solches reifes Gottesverhältnis bedeutet. Ist die Vater-Anrede Gottes im Christentum eine bloß kulturell bedingte, anthropomorphe, womöglich patriarchal verengte, kindlich gebliebene Besonderheit des abendländischen Gottesbildes, das auf ein abstrakt-unpersönliches göttliches Neutrum hin zu überschreiten wäre? Diese These, die immer wieder von religionspolitisch engagierten, sich aufgeklärt wählenden Zeitgenossen vertreten und als Beitrag zum Weltfrieden formuliert wird, berührt nun den Kern des christlichen Gottesbildes, vollzieht sich doch jedes christliche Gebet im Namen dessen, der sich *als Vater* Jesu Christi geoffenbart hat. Aus dieser Selbstgabe des himmlischen Vaters konnte das Christentum überhaupt erst geboren werden. Den göttlichen Vater zu verlieren oder ihn auf ein Abstraktum zu reduzieren, käme einem Identitätsverlust gleich.

So sehr daher das Ringen darum, Gottes Vaterschaft zu verstehen, an unsere zwischenmenschlichen Erfahrungen von Vaterschaft anschließt und hier seine erste Prägung, aber auch seine Krisen und Brüche erfährt – die Kunde davon, dass Gott Vater ist und als Vater angesprochen werden darf, verdankt sich wesentlich der Offenbarung des Sohnes. «Niemand hat den Vater gesehen außer dem, der von Gott ist; nur er hat den Vater gesehen» (Joh 6,46) – und er hat Kunde gebracht (Joh 1,18). In Gleichnissen, deren bekanntestes das des barmherzigen Vaters ist (Lk 15,11-32), zeigt Jesus, was Vaterschaft bedeutet: Erbarmen und Vergebung, Treue und Güte, Fürsorge, Führung und Autorität (*Christian Münch*). Er, dessen Personsein die Sohnschaft *ist*, lehrt, Gott «Vater» zu nennen, und ermöglicht den Seinen die Teilhabe an seiner Sohnschaft. Die pointierte johanneische Unterscheidung «*mein* Vater und *euer* Vater» (Joh 20,17), die die Einzigkeit des Sohnes vom Vater hervorhebt, benennt zugleich das Privileg der Getauften, im Heiligen Geist zu Schwestern und Brüdern des Sohnes, zu Töchtern und Söhnen des himmlischen Vaters adoptiert worden zu sein: «*mein* Vater *und* *euer* Vater». Der im Sohn erschlossene Vater ist ansprechbar, denn «wir haben den Geist empfangen, der uns zu Kindern Gottes macht. Darum wagen wir zu beten» – in den Worten Jesu: «Vater unser» (*Julia Knop*). Der göttliche Vater ist der wahre Vater – der Vater, der die Lebensmöglichkeiten seiner Geschöpfe nicht beschränkt, sondern sie in die eigene Freiheit entlässt, darin behütet und führt. An ihr darf menschliche Vaterschaft Maß nehmen; an ihr muss geistliche Vaterschaft Maß nehmen (*Martin Werlen OSB*).

Doch das Antlitz des Vaters bleibt unfassbar, wie Reinhold Schneider wenige Monate vor seinem Tod notiert (*Winter in Wien, Freiburg 1958*). Das Gebet zum Vater, dessen «Antlitz sich ganz verdunkelt hat» (93), muss bisweilen sogar «über den Glauben hinaus» gehen: «gegen den Glauben, gegen den Unglauben, ... wider sich selbst und wider eigenes Wissen» (166). «Zu beten nur noch aus Not um die Welt: das ist bereits die letzte Form der Frömmigkeit» (126) – noch dann, wenn die Gewissheit der Kindschaft nicht mehr gegeben ist, wenn der Vater als fern, schweigend erfahren wird. Auch diese Erfahrung des göttlichen Vaters jedoch kann Teilhabe an der Erfahrung des Sohnes sein (*Michael Schneider SJ*).

Julia Knop

H.-B. GERL-FALKOVITZ / H.-B. WUERMELING · ERLANGEN

DER VATER – AUF VERLORENEM POSTEN?

Eine tour d'horizon

«... die Väter, die wie Trümmer Gebirgs uns im Grunde beruh'n;
... das trockene Flussbett einstiger Mütter;
... die ganze lautlose Landschaft».

Rainer Maria Rilke, Dritte Duineser Elegie

«*How beautiful mankind is! O brave new world, that has such people in't!*»
«Wie schön das menschliche Geschlecht doch ist! O schöne neue Welt, die solchen Menschen Wohnung gibt!» So ruft Miranda, die auf einer Insel isoliert aufgewachsene Prinzessin, in Shakespeares *Sturm* aus, als sie erstmals gut angezogene und – im Unterschied zu Kaliban – gut erzogene junge Männer erblickt.

Brave New World, *Schöne Neue Welt* wurde zum Titel jener 1932 erschienenen Negativutopie von Aldous Huxley, die schon damals das Schreckensbild einer künftigen rein biologisch verfassten und manipulierten Menschheit vorführte, in der Menschen industriell erzeugt und im Sinne einer Pawlowschen Konditionierung kollektiv erzogen werden. Im Unterschied zu Orwells *1984*, das anstelle des eingetretenen Liberalismus einen Totalitarismus über die ganze Welt prophezeit, lohnt es sich, Huxley heute wieder zu lesen. In der schönen neuen Welt galt nämlich ein Wort als absolut verboten, als Urbegriff eines pornographischen Tabus: das Wort «Mutter». Denn nach diabolisch geschickter Infiltration löste es eklige, schmutzige, unwürdige Empfindungen aus. Der neue Mensch sollte sich nicht als gezeugt und geboren, sondern als gemacht verstehen: als *factum*, nicht als *genitum* und *natum*. Er sollte glauben, einzig sich selbst und niemand

HANNA-BARBARA GERL-FALKOVITZ, geb. 1945, Dr. phil., Dr. theol., 1989-1993 Professorin für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Weingarten. Seit 1993 Professorin für Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft an der TU Dresden. Mit-herausgeberin dieser Zeitschrift.

HANS-BERNHARD WUERMELING, geb. 1927, Dr. med., 1974-1996 Leiter des Instituts für Rechtsmedizin der Universität Erlangen-Nürnberg.

anderem verdankt zu sein, keiner anderen Macht, keinem älteren Du – oder am Ende gar Gott. Übrigens kam das Wort «Vater» ohnehin nicht mehr vor – der Vater war auch leichter zu eliminieren als die Mutter. Stefan Andres sprach zeitkritisch von «Hochöfen des neuen Menschenmaterials»¹.

Springen wir in die 90er Jahre: Bei der Erarbeitung der Richtlinien der Bundesärztekammer für die extrakorporale Befruchtung (*In-vitro-Fertilisation*, IVF) vor rund 15 Jahren sollte das Wort «Keimzellspender» (*donor of germ-cells*) verwendet werden. Ein Mitglied protestierte und verlangte, dafür das Wort «Eltern» einzusetzen. Das stieß auf Befremden und betonte Ablehnung. Als er daraufhin *Brave New World* zitierte, wie dort das Wort «Mutter» geschmäht wurde, war man allseits betreten. Plötzlich wurde klar, auf welchem Wege man sich befand: mitten in der Entpersonalisierung der Weitergabe des Lebens. Aber auch alltäglich leben offenbar bereits viele Menschen unbewusst oder mentalitätsmäßig in einer Art «Adamswahn»: Wie der erste Mensch hätten sie am liebsten keinen Nabel, der ja die Narbe der Herkunft von einer Mutter darstellt. Unvergesslich ist der Autorin eine Diskussion an der TU Dresden, wo eine Studentin bedauerte, eine Mutter zu haben – nicht weil sie ihr menschlich unangenehm sei, dies keineswegs, sie wolle nur nicht in lebenslanger uneinholbarer «Abhängigkeit» zu ihr stehen.

Wie steht es in dieser Stimmungslage mit dem «älteren Du» des Vaters?

1. Ödipus und die Spätfolgen

Den Nürnberger Ärzteprozessen nach dem Zweiten Weltkrieg wohnte ein junger deutscher Arzt als Beobachter bei. Er wandte sich mit Abscheu von der rein biologistischen Medizin der Nationalsozialisten ab und glaubte das Gegenteil davon bei Sigmund Freud zu finden: Krankheiten seien seelisch bedingt; als vorrangige Quelle erscheint dabei das vom (elterlichen, vor allem väterlichen) Über-Ich beherrschte Unbewusste. Für Freud wurde der Ödipus-Mythos zur Schlüssel-Erzählung (was zwar längst der verdienten Kritik unterworfen, aber immer noch griffig ist): Der Vater sei der unerwünschte Konkurrent des Sohnes im Werben um die Mutter. Die darin begründete, ja legitimierte Auflehnung gegen den Vater verbindet sich konsequent mit der Auflehnung gegen die althergebrachte Ordnung. Jener junge Arzt, Alexander Mitscherlich, schrieb 1963 unter dieser beherrschenden Idee das berühmt gewordene Buch *Auf dem Weg in die vaterlose Gesellschaft*. Darin wurde hellsichtig und unverhohlen zustimmend der Weg der modernen Gesellschaft in die endlich durchgesetzte Vaterlosigkeit nachgezeichnet, galt doch die autoritäre Macht des Vaters nicht nur als Stimulans der Verbrechen der NS-Mediziner, sondern auch als geistige Wurzel des gesamten Nationalsozialismus.

Im Sinne Mitscherlichs wird damit auch die Studentenrevolution des Jahres 1968 verständlich: als Verwirklichung und Vollendung eines programmatischen Kulturbruchs: einer ersatzlosen Streichung des Vaters. Doch hatte Mitscherlich mit seiner Analyse, so wirksam sie auch geworden sein mag, nicht im Traum daran gedacht, auch Biologie und Medizin könnten – völlig unabhängig davon – darangehen, den Vater revolutionär zu entthronen. Denn in diesem Sinne, gestützt von dem geschilderten geistesgeschichtlichen Hintergrund, zeichnen sich bedenkenswerte Entwicklungen ab.

2. Zur «Überflüssigkeit» des Vaters: Ein Blick auf Rechtsentwicklung und Gentechnik

Der nichteheliche Vater war früher nur ein Gilt-Vater. Nach dem zweiten Weltkrieg kam es jedoch auf die Ist-Vaterschaft an, d.h. auf die biologische Verwandtschaft, während die Zugehörigkeit des Kindes früher nur auf Vermutung basierte.² In der Folge wurde die Beziehung des Kindes vor allem zum nicht-ehelichen Vater im Besuchsrecht und Sorgerecht ebenso wie im Erbrecht intensiver. Der Europäische Gerichtshof hat anhand eines berühmten Falls festgestellt, Verwandtschaft beruhe auf biologischen Fakten und bedürfe keiner zusätzlichen Anerkennung. Diese Faktizität ist in ihrem Geltungsanspruch weithin erschüttert, wenn nicht sogar gleichgültig geworden, und zwar aufgrund medizintechnischer Möglichkeiten.

Seit Jahrzehnten bereits verfügt die Medizin über die Technik heterologer Insemination. Damit wird die Frage nach dem Vater in zunehmendem Maße nicht mehr als biologische gestellt. Vielmehr kann und soll ausdrücklich ein rechtliches Anerkennungsverfahren die Verwandtschaft begründen. Die Rolle der Biologie bei der Vaterschaft tritt damit entscheidend zurück. Was sich im Blick auf die Vaterschaft ereignet, findet zudem eine weitere bedenkliche Parallele: Zunehmend werden Menschsein und Persönlichkeit nicht mehr mit der biologischen Existenz als gegeben angesehen, sondern als Folge einer sozialen Anerkennung oder Zuschreibung betrachtet.³ Diese veränderte Betrachtung ist zugleich ein wesentlicher Motor der sozialen Indikation bei der Abtreibung.

Zur Rechtslage treten die (gentechnischen) Möglichkeiten, Kinder außerhalb des geschlechtlichen Aktes «herzustellen». Die kontrazeptive Pille trennte Sexualität von der Zeugung; die extrakorporale Befruchtung (IVF) trennt auch die Zeugung von der Sexualität. Beides ist nach katholischer Lehre (*Humanae vitae*, 1968) verwerflich, beeinflusst aber die Praxis kaum. IVF erschüttert zudem den alten römischen Rechtssatz: «*Mater est quam nuptiae demonstrant*», denn bei extrakorporaler Befruchtung kann auch eine fremde Eizelle oder eine Leihmutter benutzt werden. Das deutsche Embryonenschutzgesetz verbietet dies zwar, nicht aber die Verwendung fremder

männlicher Samenzellen. Darin zeigt sich klar eine Abwertung biologischer Vaterschaft.

Vollends unnötig würde der Vater bei der – am Horizont auftauchenden – ungeschlechtlichen Vermehrung des Menschen, also bei der technischen Ablösung der Vaterschaft beim *Klonen*. Klonen kann sich auf vier Ebenen vollziehen:

1. Ein Zellverband kann zu einem neuen Organismus heranwachsen (der geteilte Regenwurm, die Kartoffel).
2. Die Zelle kann mehrere Organismen entwickeln (schon die Entstehung eineiiger Zwillinge stellt eine ungeschlechtliche Vermehrung dar, was zu- meist übersehen wird). Die Zelle kann sich aber auch – ethisch völlig neutral – in einer Zellkultur identisch vermehren.
3. Der Zellkern aus einem Erwachsenenorganismus kann in eine entkernte, zuvor befruchtete Eizelle transplantiert werden, so dass dem Spender ein nachgeborener Zwilling erwächst (so beim Schaf Dolly).
4. Schließlich kann Erbsubstanz (DNA) identisch vermehrt werden, was einen rein technischen und ethisch neutralen Vorgang darstellt.

Das Klonen von Menschen, das inzwischen möglich geworden ist, wird nicht nur im prokreativen Sinne zur Schaffung eines Menschen benutzt werden können. Es soll vielmehr als therapeutisches Klonen zur Herstellung von Zellmaterial zur Behandlung von Krankheiten eingesetzt werden.

Alle diese Verfahren sind vaterlose Verfahren. Wir sind nicht mehr – nach Mitscherlich – auf dem Wege zur vaterlosen Gesellschaft, unter diesen Vorgaben sind wir bereits mitten darin.

3. *Der Roboter als künftiger erotischer Partner?*

Um die Jahrtausendwende wurde im Blick auf das noch ungeborene Millennium diskutiert, ob der Mensch seine Position als Krone der Schöpfung an jene von ihm hergestellten Nachfolger abtrete, die künftig mit Hilfe von Gentechnik, Computertechnik und Nanotechnik erzeugt werden könnten. So wurde schon vorausgesagt: «Das Internet und die mit ihm verbundenen Technologien werden [...] einen globalen Superorganismus hervorbringen, der als Ganzes mit eigenen Vorstellungen und Wünschen agieren und die Menschen in einem noch nicht bestimm- baren Ausmaß zu Bestandteilen seiner selbst machen wird.»⁴

Eine merkwürdige Frage wurde dem Exegeten Klaus Berger zu Beginn des Juli 2000 gestellt: Brauchen zukünftige roboterartige Einzelwesen noch eine Theologie?⁵ Er versuchte eine biblische Antwort: Eine Theologie brauche jeder, der bei seinem Namen gerufen werde. Gemeint war wohl, so mag man hoffen, dass Gott der Rufende sei und nicht ein Mensch. Berger fügte in dem Interview hinzu, für die künftigen Roboter bräuchte man

auch in dem Augenblick eine Theologie, wenn Menschen das Bedürfnis hätten, mit ihnen zu koitieren. Diese Aussage mag man als unpassend oder gar als unanständig empfinden. Doch auch der französische Phänomenologe Michel Henry (1922–2002) ging von einer künftigen gespenstischen Möglichkeit aus, in welcher der Mensch in der Simulation von Sexualität und Zeugung freiwillig gefangen sei. Denn da die Wahrheit des «gegebenen» Lebens zu einer dinglich «gemachten» Wahrheit abgefälscht werden kann, verführt diese Möglichkeit zur mechanischen Nachbildung des unzugänglichen Lebens – kraft der Umsetzung von Naturwissenschaften in Technik. Leben wird dabei Habe – das will heißen, es wird aus materialen Ursachenketten («Äußerungen» des Lebens) und deren gesetzmäßiger Abfolge mit entsprechendem Instrumentarium «hergestellt». Insbesondere beim «Nachbau» des Erotischen, einem zentralen Bereich menschlicher Selbsterfahrung, nimmt die Analyse Henrys apokalyptische Züge an.

«Stellen wir uns jetzt vor, dieses Simulieren wäre in der technisch-wissenschaftlichen Welt ein Verfahren geworden, das nicht nur auf den militärischen Bereich angewandt würde, sondern auf die sozialen Beziehungen, wie beispielsweise auf das erotische Verhältnis von Mann und Frau. [...] Der Schein eines Frauenkörpers wird vor ihm nach und nach seine verschiedenen Aspekte entfalten, aber nicht wie auf einer Filmwand, sondern unter seinen Fingern, so dass sich bei jeder Bewegung seiner Hand oder seines Körpers eine neue Stelle des weiblichen Körpers enthüllt und dessen Bewegungen entspricht [...], während in ihm die spurenhafte vorgezeichneten Abfolgen erogenen Begehrens und Empfindens erwachen. [...] Das Standbild des Tieres wird wieder lebendig, sein fiktives Leben vermengt sich mit dem Leben des Kabinenbenutzers. Wie die Geheime Offenbarung 13,15 sagt, handelt es sich darum, «dem Standbild des Tieres Leben zu verleihen, so dass es sprechen konnte». [...] Sie werden außergewöhnliche Maschinen herstellen, die all das machen werden, was die Menschen tun, was die Männer und Frauen tun, und zwar, um diese Männer und Frauen glauben zu machen, dass sie selbst nur Maschinen sind. [...] Die «Wahrheit» ist das «Leben». Das Wunderwerk: das Simulieren des «Lebens». Das Böse: überall dort, wo dieses Simulieren stattfindet. [...] Wenn in der Erotikkabine jener, welcher eine Frau umschlingt, sein Leben dort erprobend erfahren will, dort, wo dieses Leben sich selbsterprobend erfährt, in seinem lebendigen «Sich» – nur die Leere, die reine «Abwesenheit», das radikal Böse umschlingt: NIEMANDEN.»⁶

Was hier über das Nachstellen der leibhaften Liebe, jener tiefsten Selbstgebung an einen anderen, gesagt wird, kann unschwer auch für das (bereits praktizierte) Nachstellen von Zeugung überhaupt verwendet werden. Jedoch: Lassen sich Leben und Liebe, die elementar verschränkten, tatsächlich «unmerklich» manipulieren – bleibt das Surrogat nicht spürbar?

4. Neue «Rollensuche»: Angleichung des Vaters an die Mutter

Wie spiegelt das Vaterbild diese vielfachen Entwicklungen? Zunächst ein erstaunlicher Befund, wie selbst der Familienbund der Deutschen Katholiken das Thema Vaterschaft abhandelt. In der Verbandszeitschrift schrieb ein Entwicklungspsychologe und Familienforscher einer bayerischen Universität zum Millenium: «Der Zeitanteil von Vätern an haushalts- und kindbezogenen Aufgaben stieg zwischen 1965 und 1981 von 20% auf 30% an, [...] Mitte der 80er Jahre [...] auf 34%. Generell hat die in familiären Aufgaben investierte Zeit bei den Männern in den letzten dreißig Jahren somit zugenommen. Dies trifft sowohl für nicht verheiratete Männer und für Väter und Nichtväter zu. Damit geht ein weiterer Trend einher. [...] Die Zeit, die Frauen im Haushalt investieren, nahm in der gleichen Zeit ab. Dies gilt für die Frauen insgesamt, aber auch für die Untergruppen der verheirateten, nicht verheirateten, berufstätigen, nicht berufstätigen Frauen wie auch für Mütter und Nichtmütter.»⁷

Abgesehen von der Banalität des «Rollentauschs» soll offenbar die Gestaltung der Vaterschaft daran gemessen werden, wie weit sich die väterliche Zeitinvestition in einer Familie der mütterlichen angleicht. Doch verläuft das, so bemerkt der Familienforscher, nicht ohne Störung. Zwar werde das Modell der «partnerschaftlichen Bewältigung» zunächst als selbstverständliches Ideal angesehen. Aber: «Die Geburt des ersten und noch mehr des zweiten Kindes verändern dieses Modell jedoch und führen zu einer massiven Reduktion der gemeinsam erledigten Aufgaben. [...] Auf diese Weise wird die mühsam errungene gesellschaftliche Gleichstellung von Mann und Frau nach der Geburt eines Kindes de facto aufgehoben. Die Bewältigung der mit der Geburt von Kindern zusammenhängenden Aufgaben stellt somit quasi eine Falle für die Gleichberechtigung dar und ist mit erheblichen Nachteilen für Mütter (und Väter) verbunden.» – Das Kind als «Falle» für Gleichberechtigung! Hier wird offenbar Simone de Beauvoirs Diktum vom Kind als Fessel der Frau verarbeitet.

Darauf wendet sich der Autor «wissenschaftlich objektiv» einer Politik für Väter zu: «In der gegenwärtigen politischen Debatte lassen sich zwei Positionen ausmachen, wenn es darum geht, die Perspektive der Väter zu berücksichtigen: (a) Eine neokonservative Haltung befürwortet eine stärkere Beteiligung des Vaters, entwirft jedoch Vaterschaft in der Ehe, zumindest innerhalb bestimmter Familienformen, und weist dem Vater eine Rolle zu, die unter Bezug auf Mutterschaft entworfen ist. (b) Silverman & Auerbach (1999) hingegen vertreten die Auffassung, dass weder Väter noch die Ehe eine zentrale Rolle für eine gesunde Entwicklung des Kindes spielen, indem sie auf die Befunde der neueren Scheidungsforschung hinweisen, wonach die Mehrzahl der Kinder aus geschiedenen Ehen sich normal entwickeln.

Ziel sollte es nach diesen Autoren sein, eine Politik zu entwickeln, auf deren Basis Vaterschaft per se als gesellschaftlicher Wert anerkannt wird, dessen Bewertung weder von der Ehe noch von der Struktur abhängig gemacht werden darf, in der Vaterschaft gelebt wird, sondern allein von deren Qualität. Ein Konzept von Vaterschaft in diesem Sinne kann auch nicht in unmittelbarer Bezugnahme auf Mutterschaft entworfen werden.»

Wer aber nun meint, in dem katholischen Blatt werde dazu Stellung bezogen, der irrt. Vielmehr soll «unabhängig davon, welche Position man in diesem Streit einnimmt», eine Politik angemahnt werden, «die die Gleichstellung von Mann und Frau nicht nur im Beruf, sondern insbesondere innerhalb der Familie verwirklichen lässt» (so wörtlich!). Der Artikel schließt mit dem Satz: «Wir alle haben die spannende Aufgabe, Vaterschaft nicht nur neu zu bewerten, sondern ihr zumindest gleiche Verwirklichungschancen wie der Mutterschaft einzuräumen.»

Besteht nun die spannende Aufgabe darin, die fruchtbare und beglückende Spannung zwischen den Geschlechtern zu neutralisieren? Mittlerweile scheint durch die Anpassung der Vaterschaft an die Mutterschaft etwas Entscheidendes verlorenzugehen, was bereits aufmerksam dokumentiert wird.

5. Die «Wickelväter» oder: Der neue Papi – auch ein Erfolg der Gender-Theorie?

Folgt man der überquellenden gegenwärtigen Väterliteratur, so dokumentiert sie an Stelle klassischer – noch bei Kafka⁸ verwundend erlebter – «Fremdheit und Furcht» vor dem Vater «eine oft etwas betulich inszenierte Vertrautheit», eine Allgegenwart vom ersten Tag an: «heute liegen die Kinder stundenlang auf nackten Vaterbäuchen und werden wie in einem Känguruhbeutel durch die Gegend getragen.»⁹ Eine alltäglich bemerkbare Übervorsicht, unentwegte Zuwendung und Belehrung durch die Väter bei gleichzeitiger Autoritätslosigkeit binden die Kinder in eine Allversorgung ein, die ihnen eigene Erfahrungen, auch Einsamkeit abnimmt und Enttäuschungen zu ersparen strebt. Keine Traumata mehr! Eben damit gleichen sich solche Väter bisher weiblichen Verhaltensweisen an; sie führen nicht, sie sorgen. Vielleicht hat Chesterton diese Überbetreuung im Blick, die auf ihre undurchschaute Weise das Kindsein belastet: «Das höchste Abenteuer ist nicht, sich zu verlieben. Das höchste Abenteuer ist, geboren zu werden. Da gehen wir in eine prächtige und erschreckende Falle. Vater und Mutter liegen für uns auf der Lauer und stürzen sich auf uns wie Räuber aus einem Busch.»¹⁰

Nun dürfte ein überbesorgtes Papi-Verhalten zugleich in jene Optik passen, in der – der Gender-Theorie gemäß – weibliches und männliches Verhalten rein kulturell bedingt und damit austauschbar ist (jedenfalls werden

soll).¹¹ Die «neue» Körperlichkeit polarisiert dabei nicht mehr weiblich und männlich, sondern unterläuft diesen Gegensatz durch Indifferenz. Auch das Geschlechtsleben gilt als «inszeniert», das Ich trägt die jeweilige geschlechtliche Maske – im weitestgehenden Ernstfall mit der Folge, dass «diese Maske gar kein Ich verbirgt»¹². *Gender nauting* ist angesagt: das Navigieren zwischen den Geschlechtern.

In Spanien wurde es unter der sozialistischen Regierung bereits Gesetz, anstelle von Vater und Mutter in den Geburtsurkunden nur noch «Progenitor A» und «Progenitor B» einzutragen, um Geschlechtsangaben zu vermeiden.¹³ Dass es damit allerdings nur noch «Erzeuger», nicht aber mehr «Gebärende» gibt, ist offensichtlich gegen eine sperrige Sprache, die noch «prämodernen Mustern» verhaftet bleibt, in Kauf zu nehmen.¹⁴

Freilich lässt sich bezweifeln, ob die neue «softe» Väterlichkeit eine unmittelbare, nachweisliche Frucht der Gender-Ideologie darstellt. Aber im Zuge entgrenzter Geschlechterrollen (sofern auch das Geschlecht nur noch eine eingelernte «Rolle» spielen soll)¹⁵ ist die Differenz des Vaters zur Mutter nur noch schwer auszumachen. Das ist zwar nicht ausdrücklich falsch. Aber im Blick auf die «Triangulierung» von Kind und beiden Eltern ist es nicht gleichgültig, ob die Eltern in der Art ihres Zugehens auf das Kind (fast) ununterscheidbar werden. Zumal in diesem Feld verschwimmender Differenzen der Ruf nach Adoption von Kindern durch homosexuelle Paare laut wird – welchem Wunsch innerhalb der Theorie rein sozialer, nicht mehr biologischer Elternschaft nur schwer zu widerstehen ist, wenn die Triangulierung ohnehin auch bei wirklichen Eltern nicht mehr in wirklicher Erfahrung greift. Ebenso ist zu erwarten, dass das Kind selbst seine geschlechtliche Identität nicht wirklich ausbilden kann, wenn ihm die geschlechtliche Unterscheidung nicht vorgelebt wird – weder jene, an der es sich ausrichten, noch jene, von der es sich absetzen will. So führt die Haltung einer zu stark verweiblichten Vaterschaft unweigerlich zurück auf das eigene unklare Verständnis als Mann: «Wie viel Papi darf ein Mann sein?»¹⁶ Vielleicht hilft bei der Antwort schon (teilweise) die Aussage eines Autoaufklebers, der lautet: «Das Beste, was ein Vater für seine Kinder tun kann, ist: ihre Mutter zu lieben.» Aber dazu muss noch eine tiefere Einsicht in das Phänomen der Zeugung hinzukommen.

6. *Vaterschaft als Garant von Freiheit*

Die Zeugung eines Menschen ist im Idealfall «die nicht intendierte Nebenfolge anderweitig absichtsgeliteter Handlungen» (wie sich im Soziologendeutsch ausdrücken lässt). Gentechnik dagegen, noch einmal sei es gesagt, «macht» den Organismus des neuen Menschen zum Produkt und zur Konsequenz instrumentell eingesetzter Kausalität. Die Absichtslosigkeit, mit der

menschliches Zeugen geschehen sollte, entspricht jedoch grundsätzlich dem Respekt vor der Freiheit des zu Erzeugenden, weil dieser damit von vornherein der Verzweckung entzogen ist.¹⁷ Denn «der Sohn ist nicht einfach hin mein Werk, wie ein Gedicht oder wie ein fabrizierter Gegenstand; er ist auch nicht mein Eigentum. Weder die Kategorien des Könnens noch die des Habens können das Verhältnis zum Kind anzeigen. Weder der Begriff der Ursache noch der Begriff des Eigentums erlauben es, die Tatsache der Fruchtbarkeit zu erfassen.»¹⁸ So argumentiert mittlerweile ein «Biokonservatismus» stark gegen das Bio-Engineering.¹⁹ Denn Verzweckung des Menschen ist Arbeitsweise und Ziel dessen, der nur *homo faber* ist, und die vaterlose Gesellschaft ist seine Schmiede. Ihre Produkte sind Unfreie, Sklaven, Knechte. Es war der Bruder von Aldous Huxley, der Biologe Julian Huxley, der offen von «Transhumanismus» sprach: von nicht-staatlichen, vielmehr individuell übernommenen eugenischen Programmen zur Verbesserung der Nachkommenschaft. Nicht zufällig veröffentlichte Clive Staples Lewis seine hellsichtigen Aufsätze zu *The Abolition of Man* zeitgleich 1942.

Ein freier Mensch dagegen bedarf zu seiner Erzeugung und Erziehung des *homo pastor* oder *homo pater*. Der *homo pater* wird seinem Nachfahren nicht Freiheit großmütig dekretieren oder zuteilen. Vielmehr wird er die dem neuen Menschen eingeborene Freiheit *vraiment desinteressé* väterlich behüten. Möglicherweise ist es diese Art des Freilassens, die Ignatius von Antiochien im 2. Jahrhundert mit dem eigentümlichen Wort charakterisiert: «Wenn ein Bischof nicht redegewandt ist und nicht predigen kann, so soll er schweigen. Er ist dann Typos des Vaters, in dem ein Abgrund des Schweigens ist.» Das Nicht-Bedrängende, das zugleich souverän ist, leuchtet darin auf. Väterlichkeit erscheint als Erfahrung einer nicht destruktiven Männlichkeit. Das aber wird nicht gelingen, ohne dass angesichts der Entwicklung in die vaterlose Gesellschaft einer *humanae vitae traditio*, der Weitergabe des menschlichen Lebens, erneut und vertieft nachgedacht wird – und nicht nur die «Väter wie Trümmer Gebirgs uns im Grunde beruhen».

Die Zukunft der Menschheit wird davon abhängen, ob es dem *homo faber* gelingt, selbst dann, wenn «alles» machbar erscheint, entschieden ein *homo pater* zu bleiben oder in bewusster Weise wieder zu werden. Auch hier gilt: Zwecklos, aber sinnvoll sind die Grundvollzüge menschlicher Existenz.²⁰

Wo Zukunft nur durch Machen oder Abschaffen festgelegt wird, ist sie nicht mehr zukünftig. Tatsächlich ist die Hoffnung, die vielbeschworene, auf die durch Machen (und nur durch Machen) hergestellte Zukunft leer, denn «da vorne kommt niemand auf uns zu; in der Zukunft wartet niemand auf uns» (Ernst Bloch). Weit entfernt ist solches Denken der Leere, die nur durch willentliche Planarbeit aufgefüllt werden könnte, vom Denken ungeschuldeter, außerhalb aller Planung liegender Fruchtbarkeit. «Das Wunder,

das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet, das als Keim in ihm sitzt und als «Gesetz» seine Bewegung bestimmt, ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborensein», formuliert Hannah Arendt gegen Bloch.²¹ «Freiheit, Gnade und Leben sind tief miteinander verwandt. Sie haben den gemeinsamen Nenner: «zwecklos, unverdient, unentgeltlich geschenkt zu sein» (Charles Péguy). [...] Deshalb schläft die Hoffnung, schläft das Kind, ohne den Schlaf als Brücke zwischen Arbeit und Arbeit einzuplanen.»²² Arbeit heißt im Lateinischen *Labor*. Das Kind lebt jenseits der Arbeit und stammt nicht aus Arbeit; es ist aus seinem Dasein heraus gerechtfertigt, unbeschadet seiner möglichen Versehrtheit. Diese ist unschuldiger Spiegel eigener, unangenehmer, unangenommener Versehrtheit, die wir scheuen, obwohl sie durchgängiges Kennzeichen der jetzigen Existenz ist. So wird gerade der Umgang mit dem Kind zum Maßstab einer Kultur: Kennt sie, übernimmt sie sein «allgerechtfertigtes» Dasein?

Nicht der *homo faber*, den die Technik herausfordert, nur der *homo pater* wird eine *brave new world* schaffen können. Diese aber sollte eine schöne neue menschliche Welt werden – nicht im Sinne von Aldous Huxley, sondern im ursprünglichen Sinne von Shakespeares Miranda: eine Welt, die des bewundernden Staunens würdig ist. Keine «lautlose Landschaft», sondern eine, in der die Wörter Vater und Mutter ihren Klang behalten.

ANMERKUNGEN

¹ Stefan ANDRES, *Die Sintflut. Roman*, Göttingen 2008, 18. Die Entstehung des Romans geht auf 1937-1939 in Andres' Exil in Positano zurück, der Abschluss erfolgte 1969.

² Erinnerung sei an den römischen Rechtssatz: *mater certa, pater semper incertus*, «die Mutter ist sicher, der Vater immer unsicher». Daraus entstand das Vaterrecht zur Sicherung familiärer Bindungen anstelle biologischer und gefühlsmäßiger Faktizität.

³ Peter SINGER, *Praktische Ethik*, Stuttgart 21993.

⁴ FAZ, August 2000.

⁵ FAZ, Juli 2000.

⁶ Michel HENRY, «*Ich bin die Wahrheit.*» *Für eine Philosophie des Christentums*, iis. v. Rolf KÜHN, Freiburg/München 1997, 21999, 381ff.

⁷ *Wie gestaltet sich Vaterschaft heute?*, in: Stimme der Familie, Heft 5/6 (2000).

⁸ Vgl. Franz KAFKA, *Brief an den Vater*, 1919; vgl. auch den Beitrag von Goran SUBOTIC in diesem Heft.

⁹ Edo REENTS, *Spielt nicht mit den Wickelv Vätern*, in: FAZ vom 7. November 2008.

¹⁰ Gilbert Keith CHESTERTON, *Über gewisse moderne Autoren und die Institution der Familie*, in: ders., *Ketzer. Eine Verteidigung der Orthodoxie gegen ihre Verächter*, Frankfurt 1998, 183.

¹¹ Vgl. den Schlüsseltext für Gender: Judith BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1991.

¹² Seyla BENHABIB, *Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis*, in: dies. – J. BUTLER – D. CORNELL – N. FRAZER, *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt 1993, 15.

¹³ Beim Kongress für die Familie in Valencia im Juli 2006, wozu der Heilige Vater erwartet wurde, sagte Kardinal Trujillo in einer Anspielung, man müsse wohl jetzt «the Holy Progenitor» begrüßen.

¹⁴ Vgl. Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, *Zwischen Somatismus und Leibferne. Zur Kritik der Gender-Forschung*, in: IKaZ 30 (2001) 225-237; dies., *Gender: Eine Theorie auf dem Prüfstand*, in: IKaZ 35 (2006) 355-369; dies., *Frau – Männin – Mensch. Zwischen Feminismus und Gender*, Kevelaer 2009.

¹⁵ Es ist überfällig, gegen den soziologischen Rollenbegriff anzugehen: Rolle ist nur temporär und unterliegt einer subjektiven Entscheidung über Annahme oder Ablehnung. Stattdessen müßte der Begriff der *Aufgabe* gestärkt werden: für alle nicht-temporären und notwendig erforderlichen Verhaltensweisen. Mutter- und Vaterschaft sind lebenslange Aufgaben und nicht Rollen.

¹⁶ Die ZEIT, 6. November 2008.

¹⁷ Vgl. Jürgen HABERMAS, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt 2001; vgl. ders., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt/M. 2005.

¹⁸ Emmanuel LEVINAS, *Die Zeit und der Andere*, iis. v. Ludwig WENZLER, Hamburg 1989, 62.

¹⁹ Vgl. Ian HACKING, *The Social Construction of What?* 1999.

²⁰ Vgl. die treffende Unterscheidung von Zweck und Sinn bei Romano GUARDINI, *Liturgie als Spiel*, in: ders., *Vom Geist der Liturgie* [1917], Freiburg 1991, 90ff.

²¹ Hannah ARENDT, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 1981, 243.

²² Ferdinand ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie des Kindes*, Einsiedeln 1970, 146. Vgl. Florian PISCHL, «Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder...». Ferdinand Ulrichs Philosophische Anthropologie der Kindheit im Gespräch mit Wertvorstellungen am Ende der Moderne, in: IKaZ 24 (1995) 50-60.

GORAN SUBOTIC · FREIBURG IM BREISGAU

DER ABSOLUTE VATER

Hans Blumenberg als Leser von Kafkas «Brief an den Vater»

«Zwischen Thronsaal und Folterkammer» – Momentaufnahmen einer Krise

«Es gibt ein Kinderbild von Kafka, selten ist die «arme kurze Kindheit» ergreifender Bild geworden. Es stammt wohl aus einem jener Ateliers des 19. Jahrhunderts, die mit ihren Draperien und Palmen, Gobelins und Staffeleien so zweideutig zwischen Thronsaal und Folterkammer standen. Da stellt sich in einem engen, gleichsam demütigenden, mit Posamenten überladenen Kinderanzug der ungefähr sechsjährige Knabe in einer Art von Winterlandschaft dar. Palmenwedel starren im Hintergrund. Und als gelte es diese gepolsterten Tropen noch stickiger und schwüler zu machen, trägt das Modell in der Linken einen übermäßig großen Hut mit breiter Krempe, wie ihn Spanier haben. Unermesslich traurige Augen beherrschen die ihnen vorbestimmte Landschaft, in die die Muschel eines großen Ohrs hineinhorcht.»¹

Als Walter Benjamin in seinem Essay zum zehnjährigen Todestag Franz Kafkas diese Fotografie aus dem Jahre 1888 zu einem Denkbild verdichtet, beobachtet er mehr als einen dressierten Jungen mit unglücklichen Augen. Das ironisch sensible Porträt des Fotoateliers der Jahrhundertwende zeigt «so zweideutig zwischen Thronsaal und Folterkammer» die ins Objektiv der Aufmerksamkeit gerückte Kindheit des 19. Jahrhunderts und ihre gleichzeitige Domestizierung als staffierte Miniatur der bürgerlichen Erwachsenenwelt. Das Kinderbild ist auch Zeitbild. Franz Kafka, der «ewige Sohn» und ästhetische Visionär wider Willen, ist auch Kind seiner Zeit.

In seiner klaren Prosa, die sich mit jedem Satz zu einem labyrinthischen Textganzen verrät, finden sich ohnmächtige Antihelden der anonymen bürokratischen Welt sozialer Mächte ausgeliefert. Diese Welt, so notiert Walter Benjamin 1934 in seinem Essay, ist eine Väterwelt.² Die Väter Georg

GORAN SUBOTIC, geb. 1977, Studium der Literaturwissenschaft und Religionswissenschaft an der Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Student der katholischen Theologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau.

Bendemanns, Gregor Samsas und Karl Roßmanns besetzen die Phantasie der Interpreten, noch bevor der Freund und Nachlassverwalter Max Brod 1937 in seiner Kafka-Biographie Teile des berühmten *Brief[s] an den Vater*³ veröffentlicht und Hinweise auf den biographischen Konflikt gibt, den er zugleich relativiert. Wohl aus Rücksicht auf die Familie publiziert er den gesamten Brief, der im Original der handschriftlichen Reinschrift über einhundert Seiten umfasst, erst 1952 in der *Neuen Rundschau*, dann im Folgejahr in dem Band *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*. Damit weist er den Brief dem *literarischen* Werk Kafkas zu. In der Ausgabe sind neben der im Titel genannten Erzählung vor allem noch die Aufzeichnungen und Prosaskizzen der Oktavhefte zusammengestellt sowie die von Max Brod unter dem Titel *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg* zusammengefassten Notizzettel. Väter frequentieren aber keineswegs nur «die ungeheure Welt»⁴ in Franz Kafkas Kopf. 1908, im Erstveröffentlichungsjahr Kafkas, bemerkt Sigmund Freud im Vorwort der zweiten Auflage der *Traumdeutung*, dass der Tod des Vaters das einschneidendste Erlebnis im Leben eines Mannes sei. 1912, im selben Jahr, in dem *Das Urteil*, der *Heizer* und die *Verwandlung* entstehen, erhärtet sich Freud der ödipale Verdacht zur Kulturtheorie von *Totem und Tabu*. Die expressionistische Literatur der Donaumonarchie ist durchzogen von Vater-Sohn-Konflikten. Hasenclever und Werfel inszenieren den Vatermord. Bei Kafka sterben aber nicht die parasitären Väter, sondern die Söhne, verwandelt in Ungeziefer. «Es war kein Traum» versichert der Erzähler lapidar in der *Verwandlung*.

Am Vorabend des Ersten Weltkrieges gärt ein Generationenkonflikt in der patriarchalen k. und k. Monarchie. Die Krise der Macht, die jetzt die entsetzlichen Gewaltexzesse des 20. Jahrhunderts aufbrechen lässt, ist auch eine Krise der Väter. Unter dem Leidensdruck der Weltkriege verliert zudem die Rede vom allmächtigen Vatergott zunehmend an Glaubwürdigkeit. Notierte 1905 Jacob Burckhardt in den *Weltgeschichtlichen Betrachtungen*, dass «Macht an sich böse» sei, «gleichviel wer sie ausübe»⁵, schreibt Karl Barth 1940 auf dem Höhepunkt nationalsozialistischer Machtentfaltung, dass der Allmächtige, verstanden als die blinde Möglichkeit der Macht, vielleicht der Teufel, nicht aber Gott sei.⁶

Franz Kafka, den Elias Canetti den «größten Experten der Macht»⁷ unter allen Dichtern nennt, schreibt einmal an Milena Jesenska: «Ich beschäftige mich mit nichts anderem als mit Gefoltert-werden und Foltern.»⁸ Das feine Sensorium, mit dem er sein obsessives literarisches Interesse an Schuld und Macht variiert, entwickelt er in der Schule seines Vaters. Ein anderer empfindlicher Analytiker der Macht, Hans Blumenberg, wird den *Brief an den Vater*, der den zentralen Lebenskonflikt aufrollt, im Erscheinungsjahr rezensieren⁹ und vor der gewaltigen Gestalt von Kafkas Vater wohl zum ersten Mal¹⁰ ein Lebensthema formulieren: Die «Entlastung vom Absoluten»¹¹.

Blumenberg, der vor dem keineswegs triumphalen Zeitvermerk des Todes Gottes her denkt, überlebt als Halbjude das Dritte Reich und bleibt zeitlebens skeptisch gegenüber allen totalen Ausformungen von Macht. Angesichts der verbreiteten psychoanalytischen Deutung von Kafkas Werk wehrt sich Blumenberg, das menschlich Gültige, das im Verhältnis Kafkas zu seinem Vater beschrieben wird, durch pathologische Etiketten ins «Schattenreich des Abnormen» (AV 282) zu verdrängen. Die psychologischen Deutungen des Konflikts erschöpfen sich freilich nicht in ödipalen Mutmaßungen. Sie fördern Wesentliches über die prekäre Familiendynamik zutage, die eine vollständige emotionale Ablösung des Sohnes erschwert.¹² Doch Blumenberg liest den *Brief an den Vater* anders. Er gibt auch nicht der Versuchung nach, Kafkas Brief aus dem biographischen Horizont zu lösen und seiner Übertreibungen und Verzeichnungen wegen als Fiktion zu lesen.¹³ Der im Brief reflektierte und angeklagte Vater bleibt für Blumenberg eine real *erfahrene*, subjektive Größe. Die negative Vaterbindung bereitet in Blumenbergs Lesart aber nicht etwa das Material für Projektionen ambivalenter Transzendenz. Nein, vielmehr liefert gerade umgekehrt erst die sprachliche Erinnerung an religiös nunmehr unbesetzte Absolutheit das Metaphernwerk, mit dem der «absolute Vater» (AV 282) Franz Kafkas seine Macht über den «ewigen Sohn»¹⁴ erlangt.

«Liebe hat oft das Gesicht der Gewalt»: Stationen eines Lebenskonflikts

Durch Landflucht, Assimilation, Nationalismus und Zionismus gerät das soziale Gefüge der jüdischen Bevölkerung zu Kafkas Lebzeiten in Bewegung. «Mit den Hinterbeinen kleben sie noch am Judentum des Vaters und mit den Vorderbeinen fanden sie noch keinen neuen Boden. Die Verzweiflung darüber war ihre Inspiration.»¹⁵ So beschreibt er die Situation junger Prager Intellektueller, die sich den religiösen Wurzeln des Landjudentums ihrer Väter entfremdet haben. Kafkas Vater Hermann gehört zu jener Generation armer böhmischer Landjuden, die in Prag mit Eifer und Geschäftssinn eine bürgerliche Existenz erwirtschafteten. Das Bild des kleinen wundfüßig frierenden Hermann, der schon früh seinem eigenen Vater, einem Fleischauger, zur Hand gehen muss, wird in Kafkas Kindheit gerne zum Vorwurf erinnert. Als Jugendlicher lernt Hermann im Geschäft entfernter Verwandter in Pisek und dient sich in drei Militärjahren zum Feldwebel hoch. Mit einem Bauchladen in Prag angekommen, hat der großgewachsene Mann, der sich eitel in bürgerlicher Montur präsentiert, bald wirtschaftlichen Erfolg. Die Vermittlung einer Heirat mit Julie Löwy, der Tochter eines wohlhabenden Brauereibesitzers, bringt dem Vater mit der Mitgift die Grundlage für eine Geschäftsgründung. Der Großvater der Mutter, Ansel, dessen hebräischen Namen Kafka erbt, war Talmudlehrer. Seine Tochter, Julie

Löwys Mutter, stirbt jung an Typhus. Die Großmutter wird darüber trübsinnig und ertränkt sich in der Elbe. Die zweite Ehe von Julies Vater bringt die beiden Söhne Robert und Siegfried hervor, Sonderlinge, mit denen Kafka vom Vater spöttisch und vorwurfsvoll verglichen wird. Robert, ein niedergelassener Landarzt, ist Kafkas liebster Onkel und mag auch im Titel des Erzählbandes *Ein Landarzt* mitklingen, den Kafka seinem Vater widmet. Das Buch wird vom Vater mit dem Kommentar «Legs auf den Tisch!» quittiert und bleibt unaufgeschlagen liegen. Ein merkwürdiges Tier, das Kafka in seiner kurzen Erzählung *Kreuzung* (KKAN₁ 372–374) imaginiert – halb Katze, halb Lamm – könnte ein Bild für die widersprüchlichen Familienwurzeln sein. Die Raubtiervitalität der Kafkas und das empfindsame Gemüt der Löwys, mit denen sich Kafka identifiziert, sieht er zu einer lebensunfähigen Kreuzung in sich verwirklicht.¹⁶

Der erste verzweifelte Versuch Kafkas, durch eine Ehe Unabhängigkeit zu gewinnen und Einsamkeit zu überwinden, scheitert mit der Entlobung von Felice Bauer, einer lebensstüchtigen Frau. Zuvor wird Kafka mit Kierkegaards Fall bekannt, der «trotz wesentlicher Unterschiede dem meinen ganz ähnlich [ist –] zumindest liegt er auf der gleichen Seite der Welt»¹⁷. Er sieht sich von dem Dänen wie von einem Freund bestätigt. Nachdem die Tuberkulose 1917 diagnostiziert wird, löst er auch die zweite Verlobung mit Felice endgültig auf. Während eines Kuraufenthaltes im Winter 1918 in dem unweit von Prag gelegenen Städtchen Schelesen lernt er die ebenfalls lungenkranke Prager Jüdin Julie Wohryzek kennen, die seine Sympathie gewinnt. Die Dreißigjährige ist Tochter eines Tempeldieners. Verlobung und Heiratspläne scheitern an dem misslungenen Versuch, eine Wohnung zu finden, sowie an dem massiven Widerstand des Vaters, der die junge Frau für nicht standesgemäß hält und dem ungeduldigen Sohn das städtische Bordell empfiehlt. Einen erneuten kurzen Aufenthalt in Schelesen im November 1919 nimmt Franz Kafka zum Anlass, seinen *Brief an den Vater* zu schreiben, der den Empfänger niemals erreicht.

Kafka, der sich seiner schwierigen Vaterbindung bewusst ist, weiß um die notwendige Ablösung, die mit den Heiratsversuchen kläglich scheitert. Sein Schreiben erreicht nicht mehr als ein nächtliches Schattendasein im väterlichen Heim. Die sich entwickelnde Psychoanalyse nimmt Kafka zur Kenntnis und versteht seine Situation durchaus zu deuten. Auf einer Zugreise mit Max Brod macht er Bekanntschaft mit Otto Gross, einem Schüler Freuds, der die psychoanalytischen Erkenntnisse zu einer sozialrevolutionären Gesellschaftstheorie weiterentwickelt. Bei seinem Vater Hans Gross, einem Juraprofessor mit sozialdarwinistischen Ansichten, hört Kafka zeitweise Vorlesungen. Gegen den unsteten Lebenswandel seines Sohnes veranlasst dieser eine Zwangseinweisung in die Psychiatrie, die unter dem Protest expressionistischer Dichter rückgängig gemacht wird. Ein nie zustande

kommendes gemeinsames Zeitschriftenprojekt, für das sich Kafka begeistern lässt, trägt den Titel *Blätter gegen den Machtwillen der Väter*.

Nach der ausgebliebenen Konfrontation berichtet der Freund Gustav Janouch – mag man ihm glauben – eine alltägliche Begebenheit aus dem Jahre 1920, die etwas von dem prekären Verhältnis Kafkas zu seinem Vater vermittelt. Nach einem Spaziergang mit Franz wartet der Vater bereits vor der Tür, ein gewaltiger Mann, von unwiderstehlicher Bestimmtheit. «Franz. Nach Hause! Die Luft ist feucht!» Franz flüstert dem Freund schüchtern zu: «Mein Vater. Er hat Sorge um mich. Liebe hat oft das Gesicht der Gewalt.»¹⁸

Der «absolute Vater» – Der junge Blumenberg als Leser von Kafkas «Brief an den Vater»

Was Franz Kafka in seinem Brief, der mit der Anrede «Liebster Vater» beginnt, aufzurollen versucht, ist nicht weniger als ein Prozess. Vom Vater unlängst gefragt, warum er behaupte, Furcht vor ihm zu haben, weiß der sechsendreißjährige Sohn keine Antwort und unternimmt einen schriftlichen Versuch, dieser Frage nachzugehen. Von Schuldgefühlen seit seiner Kindheit geplagt, will er in seinem Brief gegen den Vorwurf des Vaters, er begegne ihm absichtlich mit «Kälte, Fremdheit, Undankbarkeit» (KKAN₂ 144), die *Unschuld* beider an ihrem schlechten Verhältnis nachweisen. Dieses Ziel verfolgt er faktisch durch einen Detail besessenen Aufweis der väterlichen *Schuld*.

Vater und Sohn sehen den Grund für ihr gespanntes Verhältnis in ihrer Verschiedenheit. Der Vater, der eine harte und arbeitsreiche Jugend hatte, wirft dem Sohn, der bürgerlich und von der Mutter verwöhnt aufwächst, vor, er lebe «in Saus und Braus» (KKAN₂ 143), habe «vollständige Freiheit» und keinerlei Anlass zu Sorgen (KKAN₂ 144). Dennoch zeige er keinen Familiensinn und entziehe sich dem Vater absichtlich zu verrückten Freunden und Ideen, oder setze, wie zuletzt, mit unwürdigen Heiratsversuchen den vom Vater hart erwirtschafteten Wohlstand aufs Spiel. Dies alles sieht er als die Schuld des Sohnes an, die dieser in seinem Brief so paradox loszuwerden versucht. Für Kafka liegt der Grund für das Missverhältnis in der Grundverschiedenheit der beiden Charaktere. Sieht er sich selbst im Erbe der Löwys als «schwächliche[n], ängstliche[n], zögernde[n], unruhige[n] Menschen», ist der Vater ihm «ein wirklicher Kafka an Stärke, Gesundheit, Appetit, Stimmkraft, Redebegehung, Selbstzufriedenheit, Weltüberlegenheit, Ausdauer, Geistesgegenwart, Menschenkenntnis, einer gewissen Großzügigkeit», aber natürlich auch mit «allen zu diesen Vorzügen gehörenden Schwächen», in welche ihn Temperament und Jähzorn bringen (KKAN₂ 146).

«Ich hatte, seitdem ich denken kann, solche tiefste Sorgen der Existenzbehauptung, dass mir alles andere gleichgültig war» (KKAN₂ 194), schreibt Kafka an seinen Vater. Der herrische Charakter des Vaters überfordert den sensiblen Jungen, der sich ihm schon körperlich unterlegen fühlt. Nicht als Mensch, aber eben als Vater ist er einfach «zu stark für mich, besonders da meine Brüder klein starben, die Schwestern erst lange nachher kamen, ich also den ersten Stoß ganz allein aushalten musste, dazu war ich viel zu schwach» (KKAN₂ 146). In dem literarisierten Bericht erhält der Vater sowohl die Perspektive des Richters als auch des Anklägers, dem selbst noch das belastende Material zur eigenen Person eilfertig zugespült wird. Der richtende Blick des Vaters bedrängt alles Erzählte und lässt Kafka in Selbstbeschuldigungen und Entschuldungen des väterlichen Verhaltens seine Not und Wut oft mit beißender Ironie thematisieren, ohne die im Raum stehende Schuld dem Vater explizit zuzuweisen. Aus der frühesten Kindheit erinnert er ein Ereignis, dass die Wahrnehmung des Vaters, der Welt und vor allem der eigenen Wertlosigkeit fortan prägen wird: «Ich winselte einmal in der Nacht immerfort um Wasser, gewiss nicht aus Durst, sondern wahrscheinlich teils um zu ärgern, teils um mich zu unterhalten. Nachdem einige starke Drohungen nicht geholfen hatten, nahmst Du mich aus dem Bett, trugst mich auf die Pawlatsche und ließest mich dort allein vor der geschlossenen Tür ein Weilchen im Hemd stehn. [...] Noch nach Jahren litt ich unter der quälenden Vorstellung, dass der riesige Mann, mein Vater, die letzte Instanz, fast ohne Grund kommen und mich in der Nacht aus dem Bett auf die Pawlatsche tragen konnte und dass ich also ein solches Nichts für ihn war» (KKAN₂ 149).

Der junge Hans Blumenberg würdigt Kafkas *Brief an den Vater* in seiner Rezension als «eines der wesentlichen Dokumente menschlicher Existenz überhaupt» (AV 282). Mit feinem Gespür nimmt er wahr, dass Kafka der Vater – sei er biographischer Tyrann oder literarische Figur – erst unter der verselbständigten Macht der Metaphern religiöser Absolutheit diese Übergröße wird.

Dieser Vater, der als die «letzte Instanz» und «fast ohne Grund» über den Sohn verfügen konnte, hat alle Ähnlichkeit mit den anonymen Mächten in Kafkas Romanen und Erzählungen. Er ist ein «absoluter Vater» (AV 283), «Maß aller Dinge» (KKAN₂ 151): «in seinem Lehnstuhl regiert er die Welt» (KKAN₂ 152), «alles», was er rät, ist «geradezu Himmelsgebot» (KKAN₂ 155). Kafka denunziert oder persifliert diese Metaphern religiöser Absolutheit nicht. Sie sind verwaiste Leerstellen, die nicht mehr religiös belegt sind, und entfalten ihre Dynamik erst dadurch, dass er sie mit dem Vater besetzt. Doch der Vater, der schimpft, droht und schreit, der seine Angestellten «bezahlte Feinde» (KKAN₂ 173) nennt und den Kafka als «zahlenden Feind» (KKAN₂ 173) ironisiert, der Kafkas Freunde mit Ungeziefer vergleicht und

seine Heiratsversuche mit unzufriedenem Spott kommentiert, scheint von der Macht seiner Worte nichts zu wissen. Der Spur seiner Ermahnungen, Rechthabereien und Beschimpfungen folgt ein unendliches Schuldgefühl, das sich mit jedem Versuch der Befreiung oder Auseinandersetzung abermals verschärft. Ihn als «Freund, als Chef, als Onkel, als Großvater, ja selbst (wenn auch schon zögernder) als Schwiegervater zu haben» (KKAN₂ 146), wäre Kafka glücklich gewesen, doch er war für Franz «alles» (KKAN₂ 157) und dieser also zugleich «ein solches Nichts» (KKAN₂ 149) für den Vater.

Entfremdende Gleichzeitigkeit: Neuzeitliche Immanenz und Gedächtnis des Absoluten

Auch Blaise Pascal erfährt vor der «unendlichen Majestät» Gottes, der sich «einem derart kleinen Wurm offenbarte»¹⁹, die eigene Nichtigkeit. Doch die Nichtigkeit ist zugleich paradox erlebt als die Gnade der Erwählung, des Herausgegriffenseins aus dem «ewige[n] Schweigen dieser unendlichen Räume»²⁰, die ihn schauern machen. Bei Kafka wird die väterliche «Erwählung» des einzigen Sohnes zum «Stigma des Ausgeschlossenseins» (AV 284), zum Drama der Einsamkeit, welche die einstige Würde des Erwählungsbegriffs «ins Gegenteil verkehrt, sie bezeichne[t] Qual, Scham, Schuld und Erniedrigung» (AV 284).

Die bloße Körperlichkeit des Vaters wird dem Kind zur Erfahrung der Jämmerlichkeit, vor diesem absoluten Vergleich, dem «Maß aller Dinge»: Ich erinnere mich zum Beispiel daran, wie wir uns öfter zusammen in einer Kabine auszogen. Ich mager, schwach, schmal. Du stark, groß, breit. Schon in der Kabine kam ich mir jämmerlich vor und zwar nicht nur vor Dir, sondern vor der ganzen Welt, denn Du warst für mich das Maß aller Dinge. (KKAN₂ 151)

In solchen Augenblicken war er «sehr verzweifelt und alle» seine «schlimmen Erfahrungen auf allen Gebieten stimmten [...] großartig zusammen» (KKAN₂ 151).

Wie ein Tyrann, dessen Herrschaft nicht von seinen Geboten, sondern von seiner Person abhängt, misst der Vater, den Franz meist nur zu den Mahlzeiten antrifft, mit doppeltem Maß.

«Bei Tisch durfte man sich nur mit Essen beschäftigen, Du aber putztest und schnittest Dir die Nägel, spitztest Bleistifte, reinigtest mit den Zahnstochern die Ohren. Bitte, Vater verstehe mich recht, das wären an sich vollständig unbedeutende Einzelheiten gewesen, niederdrückend wurden sie für mich erst dadurch, dass Du für mich der so ungeheuer maßgebende Mensch, Dich selbst nicht an die Gebote hieltest, die Du mir auflegtest» (KKAN₂ 156).

Maßgebend, ob für das abhängige Kind oder den reflektierenden Schriftsteller, wird der Vater erst durch die absolute Bedeutung, die ihm sprachlich im Bewusstsein zukommt. Noch die vorwurfsvolle Komik der Er-

innerung ist ein untertäniger Reflex, wie er sonst nur Göttern und Königen zuteil wird. Die Erziehung zum Misstrauen anderen gegenüber kehrt sich um in ein furchtbares «Misstrauen zu mir selbst und zur fortwährenden Angst vor allem andern» (KKAN₂ 185). Vor dem übermächtigen Vater hat der Sohn «das Selbstvertrauen verloren, dafür grenzenloses Schuldbewusstsein eingetauscht» (KKAN₂ 184).

Kafka zerfällt dadurch die Welt in seiner Wahrnehmung in drei Teile: «in einen [Teil], wo ich der Sklave lebte, unter Gesetzen, die nur für mich erfunden waren und denen ich überdies, ich wusste nicht warum, niemals völlig entsprechen konnte, dann in eine zweite Welt, die unendlich von meiner entfernt war, in der Du lebstest, beschäftigt mit Regieren, mit dem Ausgeben der Befehle und mit dem Ärger wegen deren Nichtbefolgung, und schließlich eine dritte Welt, wo die übrigen Leute glücklich und frei von Befehlen und Gehorchen lebten» (KKAN₂ 156).

In dieser Welt ist er «immerfort in Schande» (KKAN₂ 156) und doch weicht er mit «keinem Griff» (KKAN₂ 159) der Erziehung des Vaters aus, auch wenn «Deine Hand und mein Material einander so fremd gewesen sind» (KKAN₂ 160). Folgsam verlernt er das Reden, verstummt. «Ich verkroch mich vor Dir und wagte erst [mich] zu regen, wenn ich so weit von Dir entfernt war, dass Deine Macht, wenigstens direkt nicht mehr hinreichte» (KKAN₂ 160). Die dritte Welt, die glücklich und frei von Befehlen ist, sie scheint, so notiert Blumenberg, «außerhalb des Dramas der Transzendenz zu stehen» (AV 284) und verschärfe dieses doch gerade dadurch. Diese «aus dem Prozess des Heils und der Verwerfung ausgeschiedene, säkularisierte Sphäre der neuzeitlichen Immanenz» (AV 284) bewirke gerade den Schmerz dessen, «der sich zufällig, willkürlich, unverstanden dem Absoluten ausgesetzt findet. [...] Inmitten dieser Welt von handfester Realität, die um ihn herum unberührt weiterläuft, wird er vom Absoluten gestellt, verhaftet, in den Prozess verwickelt und gerichtet» (AV 284). Die epochale Fremdheit, die Kafkas Figuren erfahren, ist für Blumenberg eben diese Gleichzeitigkeit. Kafka beschreibe zwar keine religiöse Welt, aber eben auch nicht das reine Gegenteil. Vielmehr beschreibe er das Neue und Einzigartige einer Welt, die sich in ihrer Immanenz ganz erfüllt und absolut setzt, in der es aber doch in «furchtbarer Einsamkeit» das Drama einer unheilvollen «Erwählung» gebe. Der sensible Prozess des Übergangs von der ostjüdischen Innerlichkeit des böhmischen Landjudentums der Väter zu der säkularisierten Stadtkultur westjüdischer Existenz der Söhne hinterlasse bei Kafka noch ein ursprüngliches Bewusstsein des Absoluten, doch es bleibe «antlitzlos, unzentriert, anonym wie eine bleierne Atmosphäre über diese Lebenslandschaft gebreitet» (AV 283). Der Vater besetzt diese Leerstelle schließlich, die nicht viel mehr ist als die sprachliche Reminiszenz an eine Transzendenz, die durch keine religiöse Initiation Inhalt gewann. Er «vertritt und verstellt»,

so Blumenberg, «mit seiner gewaltigen Erscheinung das Zentrum eines Welt- und Lebensgefühls, in dem einst die furchtbare Majestät des alttestamentarischen Gottes gestanden hatte und das nun verwaist war» (AV 283).

«Ebenso wenig Rettung vor Dir fand ich im Judentum. Hier wäre ja an sich Rettung denkbar gewesen, aber noch mehr, es wäre denkbar gewesen, dass wir uns beide im Judentum gefunden hätten oder dass wir gar von dort einig ausgegangen wären. Aber was war das für Judentum, das ich von Dir bekam! [...] Später als junger Mensch verstand ich nicht, wie Du mit dem Nichts von Judentum, über das Du verfügtest, mir Vorwürfe deshalb machen konntest, dass ich [...] nicht ein ähnliches Nichts auszuführen mich anstrenge. [...] Ich durchgähnte und durchduselte also dort die vielen Stunden (so gelangweilt habe ich mich später, glaube ich, nur noch in der Tanzstunde) und suchte mich möglichst an den paar Abwechslungen zu erfreuen. [...] wie man mit diesem Material etwas Besseres tun könnte, als es möglichst schnell loszuwerden, verstand ich nicht: gerade dieses Loswerden schien mir die pietätsvollste Handlung zu sein» (KKAN₂ 185f).

Kafka, der mit kaum zu übertreffender Ironie seine gescheiterten Begegnungen mit dem väterlichen Judentum beschreibt, ist keineswegs ein Religionsverächter. Er setzt sich mit dem Zionismus auseinander, lernt hebräisch, liest kabbalistische Literatur und begeistert sich für das jiddische Theater, das er durch den Freund Jitzchak Löwy kennen lernt und dessen ostjüdische Ursprünglichkeit ihn zeitweise fasziniert. Aber ebenso wie in der Auseinandersetzung mit Kierkegaard bleibt sein Verhältnis zum Judentum ambivalent und unabhängig, keineswegs wird es in der Prosa konkret thematisch. Gershom Sholem bestand aber zu Recht darauf, dass man Kafka nicht völlig aus dem zeitgeschichtlichen jüdischen Horizont herausheben dürfe. Gegen die religiösen Vereinnahmungen von Sholem und Brod ist jedoch am Ende eines Eintrages in den Oktavheften, der mit dem Wort «Morgenklarheit» beginnt, zu lesen: «Ich bin nicht von der allerdings schon schwer sinkenden Hand des Christentums ins Leben geführt worden wie Kierkegaard und habe nicht den letzten Zipfel des davonfliegenden jüdischen Gebetsmantels noch gefangen wie die Zionisten. Ich bin Ende oder Anfang» (KKAN₂ 98).

Kafka gelingt es nicht, im Judentum Unabhängigkeit vom Vater zu gewinnen, noch dort eine gemeinsame Basis zu finden. Seine persönliche Suche lehnt der Vater ab, durch die eigenwillige Vermittlung des Sohnes wird ihm das Judentum «abscheulich» (KKAN₂ 191). Auch der «großartigste und hoffnungsreichste Rettungsversuch» (KKAN₂ 199) seiner Heiratsversuche, «das Äußerste, das einem Menschen überhaupt gelingen kann», scheitert, wie Kafka glaubt, an der Übermacht des Vaters, der gerade in diesem «eigensten Gebiet» (AV 284), Familienoberhaupt und Vater zu sein, niemanden neben sich dulde.

«Manchmal stelle ich mir die Erdkarte ausgespannt und Dich quer über sie hin ausgestreckt vor. Und es ist mir dann, als kämen für mein Leben nur die Gegenden in Betracht, die Du entweder nicht bedeckst oder die nicht in Deiner Reichweite liegen. Und das sind entsprechend der Vorstellung, die ich von Deiner Größe habe, nicht viele und nicht sehr trostreiche Gegenden und besonders die Ehe ist nicht darunter» (KKAN₂ 210).

Dem Sohn bleibt nur noch das Unheimliche zum Dasein, nur die nächtliche Existenz seines Schreibens zur Selbstbehauptung – hier ist er tatsächlich «ein Stück selbständig» von ihm «weggekommen, wenn es auch ein wenig an den Wurm erinnerte, der hinten von einem Fuß niedergetreten, sich mit dem Vorderteil losreißt und zur Seite schleppt» (KKAN₂ 192). Doch noch dieses Schreiben handelt vom Vater: «ich klage dort ja nur, was ich an Deiner Brust nicht klagen konnte. Es war ein absichtlich in die Länge gezogener Abschied von Dir, nur dass er zwar von Dir erzwungen war, aber in der von mir bestimmten Richtung verlief» (KKAN₂ 192).

Dieser Vater, resümiert Blumenberg, sei mehr als ein wirklicher Vater jemals bedeuten kann – er ist ins Mythographische überformt. Dass der Brief den Vater niemals erreicht, sei geradezu symbolisch: «gegen diesen Vater gab es keine Appellation» (AV 282). Kafkas Fall ist Blumenberg exemplarisch für das Schicksal einer Epoche, deren Bezug zum Absoluten sich an den überlieferten Gehalten nicht mehr erfüllen zu können scheint. Wo sonst die Leere des Absoluten mit politischen, ästhetischen und erotischen Symbolen «besetzt» werde, sei hier der «riesige Mann» der «Platzhalter der Transzendenz» (AV 284).

«Und es ist gewiss nicht von ungefähr, dass eben der Name des «Vaters», der schon in den ältesten Zeiten mit dem Namen Gottes zum Inbegriff des Vertrauens ins Absolute verschmolzen war, nun in der Krise dieses Vertrauens der furchtbaren Anonymität des Nichts zufällt» (AV 284).

Variationen eines Lebensthemas – Der späte Blumenberg als Hörer der Matthäuspasion

«Die Sprache ist niemals unschuldig, die Worte besitzen ein zweites Gedächtnis und Erinnerungen, die sich inmitten neuer Bedeutungen geheimnisvoll erhalten.»²¹ Diesen Gedanken notiert Roland Barthes und kommt damit der Beobachtung Blumenbergs sehr nahe. Der absolut erfahrene Vater ist ebenso wie der totalitäre Staat Carl Schmitts für Blumenberg Erbe eines keineswegs unschuldigen Gedächtnisses des Absoluten im Modus metaphorischer Sprache.

Hans Blumenberg, der über die scholastische Theologie promoviert, lässt sich in seinem Werk wie kaum ein zweiter von der Gottesfrage betreffen. In seiner Lesart des nominalistischen Gottesbegriffs eskaliert die Frei-

heit der Allmacht zur reinen Willkür, die dem Menschen keinen Daseinsraum lässt. Die «Frage nach dem gnädigen Gott»²² wird zum Motor der Selbstbehauptungsbewegung der Neuzeit, die im Gottespostulat Kants einen Ausgleich von Vernunft und Freiheit erreicht und dem Menschen Autonomie ermöglicht. Unter der Last der «Weltschuld» stirbt doch schließlich auch der Philosophengott. Der Tod Gottes wird Blumenberg kein Anlass zum Triumph, aber der unhintergehbare Horizont seines Denkens, das sich mit der Einmaligkeit der Kontingenz abzufinden lernt und im Abschiednehmen einübt, auch wenn es weder die Traurigkeit des Verlustes verbirgt noch die tiefe Trostlosigkeit und Trostbedürftigkeit des Menschen, der metaphysisch heimatlos geworden ist.

«In einer Welt, die der namenlosen Freiheit, der verspieltesten Allmacht ohne Gesetz und Regel, ohne Pfand und Gnade ausgeliefert ist, durchdringt die Sorge der Selbstbehauptung das Dasein bis in seine Wurzeln und in seinen Grundbestand» (AV 284).

So formuliert Blumenberg das Drama von Absolutheit und Freiheit, das sein Denken zur «Entlastung vom Absoluten» drängt, in der Auseinandersetzung mit Kafkas *Brief an den Vater*.

Das von Blumenberg formulierte hermeneutische Paradox, dass «der nichts erfährt, der nichts erfahren hat» bewahrheitet sich auch hier. Sein Lebensthema variiert sich noch einmal für den betagten Denker als Hörer der Bach'schen Matthäuspassion: «Mussten die Menschensöhne seit je danach fragen, wie sie mit der Vaterlast leben konnten und können, ist hier der Gottsvater zu fragen, wie er mit der Passionslast des Sohnes hat weiter «Gott» sein können.»²³ Für Blumenberg orchestriert Bach in seiner Vertonung der Matthäuspassion einen Prozess zwischen Vater und Sohn, der mit dem Verlassenheitsschrei Jesu am Kreuz zu seinem tödlichen Urteil kommt. Wenn das letzte Wort des Gekreuzigten *Eli, Eli lama asabthani* war, «ließ es sich hören als Inbegriff dessen, was dem Menschen nicht widerfahren darf».²⁴ Der beleidigte Gott, der das Opfer des Sohnes braucht, ist der Gott, an den nicht geglaubt werden *darf*, wenn sich dem Menschen die Einsamkeit des Kreuzestodes nicht wiederholen soll. Der göttliche Vater tritt in seiner Version der Bach'schen Matthäuspassion nur noch im Gedankenexperiment auf die Bühne. Als weinender setzt er sich zu der fassungslosen Trauergemeinde. Die Macht der Tränen siegt über die Allmacht, die an ihrer unvollkommenen Schöpfung scheitert.

Der Gott von Gen 22 ist dem Philosophen die ambivalente Präfiguration des Passionsgeschehens des Matthäusevangeliums. Er folgt in seiner Lektüre Rabbi ben Simon und treibt die Perversion seiner Opferlogik auf die Spitze, indem er fragt, wie Gott die kostbarste Opfergabe Abrahams nicht annehmen konnte, und folgert, dass nur der «eigene einzige Sohn» das grausame absolute Opfer sein konnte, das dem Vater hinreichte.²⁵

Auch Kafkas Absage an die «schwer sinkende Hand des Christentums» und den «davonfliegenden Gebetsmantel des Zionismus» wird wohl an der abgründigen Vater-Sohn-Geschichte der Genesis konkret, die Kierkegaard religiös deutet. Kafka, der Kierkegaard zwischen Identifikation und Abscheu entdeckt, ist empört über Abraham, der «bereitwillig wie ein Kellner»²⁶ dem Befehl folgt, seinen Sohn zu opfern. In der Tat erzählt für den modernen Leser die Perikope eine geradezu kafkaeske Geschichte. Sie erinnert aus diesem Lesewinkel an eine Episode aus Kafkas Brief an seinen Vater, der gerne droht: «Ich zerreiße Dich wie einen Fisch». So gut Franz weiß, dass ihn der Vater nicht wirklich schlägt, sind doch die lärmenden Vorbereitungen dazu, das «Rotwerden» und «Losmachen der Hosenträger» und ihr «Bereitliegen auf der Stuhllehne» fast noch ärger.

«Es ist, wie wenn einer gehängt werden soll. Wird er wirklich gehängt, dann ist er tot und es ist alles vorüber. Wenn er aber alle Vorbereitungen zum Gehentwerden miterleben muss und erst, wenn ihm die Schlinge vor dem Gesicht hängt, von seiner Begnadigung erfährt, so kann er sein Leben lang daran zu leiden haben» (KKAN₂ 168).

In einem Brief an Robert Klopstock²⁷, den Arzt und Freund, der Kafka an seinem Sterbebett begleitet, schreibt Kafka die Bindungsgeschichte, die nicht sein darf, um – ähnlich wie Kierkegaard, der am Anfang seiner Abhandlung *Furcht und Zittern* ethische Entscheidungsalternativen für Gen 22 durchspielt. In der ersten Version Kafkas nimmt Abraham den Befehl zwar gehorsam auf, doch er bestellt sein Haus bis zum Ende der Tage. In der zweiten fühlt er sich nicht angesprochen und wird auf der Flucht mit dem Sohn zu einem Don Quixote, bis er des Rufes nicht mehr würdig ist. Doch während Kierkegaard die religiöse Entscheidung der Bibel gegen die ethischen Entscheidungen seiner amplifzierten Alternativen liest, räumt Kafka zwar ein, dass es sein Abraham nicht bis zum Erzvater gebracht hätte, vielleicht «nicht einmal bis zum Altkleiderhändler», doch das Nachdenken über die biblische Geschichte ist ihm zuwider: «Schreckliche Dinge – genug»²⁸.

Blumenberg, dem der triviale Atheismus des Astronauten fremd ist, weiß angesichts der ambivalenten «Willkür» des Absoluten, dass «die Verzweiflung des Menschen endet, wo der Gott die Grenzen seiner Macht erfährt»²⁹. Doch er weiß auch, dass nach dem Tode des Gottes, an den nicht geglaubt werden darf, die Verzweiflung nicht einfach aufhört. Hinter dem Absolutismus des Willkürgottes wartet der Absolutismus der Wirklichkeit; der schwache Mensch entkommt nicht der Überforderung eines tödlichen Lebens – der *horror vacui* bleibt. Doch die zivilisatorischen Anstrengungen, das unerträgliche Affektverhältnis zum Absolutismus der Wirklichkeit zu bannen, beginnen mit der Domestizierung des Absoluten. Blumenberg ist sich dabei sehr bewusst, was es bedeutet, ohne Gott zu leben, und er weiß auch um die Exkulpationsstrategien der abgründigen neuzeitlichen Theodizeefrage:

«Musste Gott sterben, dem die Welt zur Schuld angelastet werden konnte, wird auch der Mensch sterben müssen, der diese Weltschuld nicht abzuwerfen oder zu vermeiden weiß.»³⁰ Alle notwendigen Eskalationen der schrecklichen Frage nach dem Leiden sieht er deshalb letztlich vor der Einsicht stehen, dass «die Zustimmung des Menschen zu seinem Dasein die höchste Idee aller Ethik und wohl auch jeder Sozialphilosophie»³¹ bleibt. Doch Trost findet der Mensch nur noch in der rhetorischen Selbstsorge, in der Selbstbehauptungsfähigkeit der Vernunft, die dem Menschen seit dem aufrechten Gang die kulturelle Distanznahme zu seiner Erdschwere ermöglicht.³²

Distanzierende Selbstbehauptung (Blumenberg) und «distanzlose» Ohnmacht (Kafka) – das Verhältnis zum Absoluten

Kafka und Blumenberg werden durch die negativen Machterfahrungen der Familie und der Geschichte zu empfindlichen Beobachtern aller Variationen des Absoluten. «War ich überhaupt noch fähig Freiheit zu gebrauchen [?]

fragt Kafka seinen erdrückenden Vater und bringt den implizierten Verdacht auf den Punkt: Absolutheit steht hier in striktem Gegensatz zur menschlichen Freiheit. So klagt auch Josef K. aus Kafkas *Prozeß* vor dem absoluten, anonymen Gericht vergeblich seine Unschuld ein. Er stirbt am Ende des Fragment gebliebenen Romans «wie ein Hund».

Wohl nicht in ihrer Beschreibung des Absoluten, aber in ihrem Verhältnis zu ihm unterscheiden sich Kafka und Blumenberg merklich. Blumenberg versteht, dass der Mensch das Absolute nicht erträgt. Er versucht deshalb die kulturelle Selbstbehauptung des Menschen als Distanzbewegung zur Wirklichkeit zu legitimieren und setzt die Arbeit am Mythos fort. Kafka geht nicht den pragmatischen Schritt zur Vernünftigkeit des rhetorischen Trostes. Der Mann aus der Türhüterlegende des *Prozeß*-Romans bleibt der unlesbar gewordenen Wirklichkeit in der anonymen Gerichtsbarkeit tödlicher Existenz bis in den Anblick des letalen Glanzes aus der Türe des Gesetzes treu. Ähnlich wie seine erzählten Figuren setzt Kafka sich in seinem Brief dem Vater in seiner absoluten Erfahrungswirklichkeit erbarmungslos aus und lässt ihn noch in einer fiktiven Gegenrede am Ende des Briefs ein Urteil über sich sprechen. «Lebensuntüchtig bist du» (KKAN₂ 215), sagt der fiktive Vater und wirft dem Sohn vor, er schmarotze noch mit diesem Brief an ihm, um die eigene Weigerung zu heiraten, aus Angst um sein Schreiben, zu verdecken. Er kann die Ähnlichkeit zu seinem alter ego aus dem *Urteil* kaum verbergen. Georg Bendemann vollzieht dort das väterliche Todesurteil an sich selbst und ertränkt sich im Fluss. Kafka entzieht sich dem Griff der väterlichen Hand nicht, obwohl sein Material ihr so fremd war, wie er in biblischer Metaphorik an den Vater schreibt. Gewiss, Kafka setzt sich im distanzierten Modus der Literatur, der metaphorischen Sprache aus, die um

ihre Fiktionalität weiß und die er bewusst gestaltet. Doch Kafka, der an Milena schreibt, er interessiere sich nicht für Literatur, er *sei* Literatur, unternimmt dies mit dem unfasslichen Einsatz eines Selbstmedialisierungsversuches. Die Konfrontation mit dem «absoluten Vater», die sein Privatbrief intendiert, ist nur in seiner angestrebten *Identität als Literatur* möglich: als moderne Literatur, in eben der Gewaltdefinition, die Kafka ihr mit dem bekannten Wort von der Axt und dem gefrorenen Meer gegeben hat. Erst im Selbstversuch seiner «distanzlosen» Ohnmacht wird Kafka zu diesem detaillierten Topographen der Macht, die er, so Elias Canetti, «in jedem ihrer Aspekte erlebt und gestaltet hat»³³.

Absolute Wirklichkeit und unbedingte Solidarität – eine Rückfrage

Wenn es stimmt, wie Blumenberg konstatiert, dass die «Zustimmung des Menschen zu seinem Dasein die höchste Idee aller Ethik» ist, dann ist Kafka, der in die diskursiv nicht auflösbare Ambivalenz seiner Welt- und Selbsterfahrung ohne tröstende Distanz einwilligt, ein ungeheurer Moralist. Erich Heller bemerkte, dass nur ohnmächtige Güte so überwältigt werden könne von der Vision der schlimmsten aller möglichen Welten.³⁴ Kafka entlarvt das Absolute, indem er sich ihm ergibt. «Im Kampf zwischen dir und der Welt, sekundiere der Welt»³⁵, notiert er in einem Aphorismus und will wohl gerade so zur schnelleren Entlarvung verhelfen. Der Vater wird vielleicht erst von ihm zu dieser Übergröße konstruiert, doch anders als die konstruierte Übermacht des Willkürgottes des Nominalismus besteht die folgende Destruktion nicht in der humanen Selbstbehauptung durch Domestizierung, wie Jacob Taubes gegenüber Blumenberg vermutet.³⁶ Die Entlarvung erfolgt gerade durch die Wehrlosigkeit. «Es war», heißt es über den toten Josef K., «als solle ihn die Scham überleben» (KKAP 312) und das Absolute stellen, ließe sich ergänzen. Diese Scham zitiert Kafka noch einmal im Vaterbrief (KKAN₂ 184). Doch die Wehrlosigkeit kostet das Leben. Der Dichter, schreibt Kafka, «ist tot zu Lebzeiten» und doch «der eigentlich Überlebende», «er sieht anderes und mehr als die anderen»³⁷. Wehrt er mit der einen Hand vergeblich die Verzweiflung ab, bleibt ihm die andere, sie zu beschreiben. Kafka, der für sich beansprucht «jeden Augenblick zu sterben bereit»³⁸ gewesen zu sein, sieht «das Beste, was» er «geschrieben habe, in dieser Fähigkeit»³⁹ begründet, zufrieden in den eigenen Tod einzuwilligen. «Du kannst Dich zurückhalten von den Leiden dieser Welt, das ist dir freigestellt und entspricht deiner Natur, aber vielleicht ist gerade dieses Zurückhalten das einzige Leid, das du vermeiden könntest?» (KKAN₂ 137, Nr. 103) So fragt Kafka auf einem der Notizzettel, die Brod unter den *Betrachtungen über Sünde, Leid, Hoffnung und den wahren Weg* zusammenfasst.

Stellt er dann aber nicht an den empfindsamen Blumenberg die Rückfrage, ob die tröstliche Distanz der Selbstbehauptung nur um den vollen

Preis der Ethik bezahlt ist? Gegenüber der Realität der Passion ist Blumenberg die Auferstehung ein unzulässiger Dokerismus, gleichwohl er um die notwendige Distanzierung des Menschen zu seiner Wirklichkeit weiß. Auch er postuliert gegen die Sühnelogik, aber letztlich wohl auch gegen den Realismus der Evangelien, in seiner *Matthäuspassion* einen moralischen Dokerismus. Ein portugiesischer Geistlicher, Tomé Pinheiro da Veiga, der mit seinen Passionspredigten die Trauer der Karfreitagsgemeinde so sehr anrührt, dass sie sein Erbarmen findet, predigt schließlich: «Der liebe Gott werde es gewiss so fügen, dass all dies nicht wahr ist.»⁴⁰ Nicht die Frage nach der Historizität interessiert hier; das Schreckliche *darf* nicht wahr sein. Unterläuft aber diese moralische Realitätsverweigerung, der die «Gottesebenbildlichkeit des Menschen am größten ist in der Ausübung der Rhetorik»⁴¹, nicht eben jene von Blumenberg formulierte Möglichkeitsbedingung aller Ethik noch einmal, indem sie sich der Realität und Diskontinuität dieses Kreuzestodes *nicht* aussetzt?

Wenn die an den Kreuzen der Wirklichkeit Zerschlagenen nicht an den Absolutismus der Wirklichkeit verloren gehen sollen und zugleich die volle Realität der Geschichte nicht therapeutisch eingebüßt werden soll – ist dann nicht die Hoffnung legitim, dass auf die absolute Diskontinuität des Kreuzes tatsächlich die Allmacht Gottes sich, «auf Zeit und Ort datierbar», wie Blumenberg gedanklich experimentiert, als die unbedingt für die Freiheit des Menschen entschiedene Güte erwies? Und könnte nicht letztlich nur diese Hoffnung, die von Walter Benjamin reklamierte solidarische Pflicht des Eingedenkens, welche die Möglichkeiten seines Kleeschen Engels so sehr übersteigt, einlösen?⁴² Und wenn die «schwer sinkende Hand», die Kierkegaard «ins Leben geführt hat», nicht die Hand ist, die das Schlachtmesser führt, mit dem Abraham seinen Sohn zu opfern ansetzt? In seinem Tagebuch hält Kierkegaard fest, dass «das Höchste, das überhaupt für ein Wesen getan werden kann, höher als alles, wozu einer es machen kann», ist: «es frei zu machen». Eben dazu, setzt er fort, «dies tun zu können, dazu gehört Allmacht». Die Allmacht, die sich als Güte so zurücknehmen kann, dass «ein der Allmacht gegenüber unabhängiges Wesen»⁴³ entsteht, macht nicht abhängig, sondern setzt frei. Sie teilt die Sterblichkeit des Menschseins, um uns Freunde zu nennen. Sie gibt die Treue zu unserer Freiheit bis in den äußersten Widerspruch des Kreuzes nicht auf. Wäre von ihr nicht auch zu hoffen, dass sie einmal mit Vatertränen, die Blumenberg nur noch denkt⁴⁴, um die nachträgliche Zustimmung des Menschen zu seinem Dasein werben wird, weil sie das Risiko ihrer Schöpfung selbst eingegangen ist?

Der frühe *Wunsch Indianer zu werden* aus Kafkas erstem Erzählband mag einmal die Trauer des kleinen Jungen verzehrt haben. Er evoziert eines der heitersten Bilder in Kafkas Prosa, die oft genug einer Mondlandschaft

gleich. In einem einzigen, langen, enthusiastischen Satz holt den Wunsch aber gleichsam im Rückwärtsgalopp die Realität der Parkbank vor dem gemähten Rasen ein, auf dem er entstanden sein mag. Die neue Welt *Amerika* von Kafkas letztem Romanfragment scheint diesen frühen Wunsch noch einmal aufzunehmen. Max Brod sprach von einem geplanten Happy End. Das lichtvolle Naturtheater von Oklahoma lockt dort verheißungsvoll: «Das große Theater von Oklahoma ruft Euch! Es ruft nur heute, nur einmal! Wer jetzt die Gelegenheit versäumt, versäumt sie für immer! Wer an seine Zukunft denkt, gehört zu uns! Jeder ist willkommen! Wer Künstler werden will, melde sich! Wir sind das Theater, das jeden brauchen kann, jeden an seinem Ort! Wer sich für uns entschieden hat, den beglückwünschen wir gleich hier! Aber beeilt euch, damit ihr bis Mitternacht vorgelassen werdet! Um zwölf Uhr wird alles geschlossen und nicht mehr geöffnet! Verflucht sei, wer uns nicht glaubt! Auf nach Clayton!»

Was wie die Einladung ins Reich Gottes klingt, ist doch nur eine Reklame. An einer langen, mit weißem Tuch bedeckten Bank, werden alle, die am Naturtheater sind, bewirtet. Doch die Flügel der Engel, die diese große Kinderkirmes bevölkern, sind nicht echt. Hier aber, bemerkt Walter Benjamin, hätte der «ingeschnürte, aufgeputzte Knabe, von dem wir sprachen, die Traurigkeit seines Blicks verloren.»⁴⁵

ANMERKUNGEN

¹ Walter BENJAMIN, *Franz Kafka*, in: Rolf TIEDEMANN/Hermann SCHWEPPENHÄUSER (Hg.), *Walter Benjamin, Gesammelte Schriften II/2*, Frankfurt/M. 1977, 416.

² BENJAMIN, *Franz Kafka*, 411.

³ Franz KAFKA, *Nachgelassene Schriften und Fragmente II*, in: Jürgen BORN – Gerhard NEUMANN – Malcolm PASELEY – Jost SCHILLEMEIT (Hg.), *Franz Kafka, Schriften Tagebücher Briefe, Kritische Ausgabe*, Frankfurt/M. 1992, 143–217. Im Folgenden mit der Abkürzung KKAN₂ und Seitenangabe in Klammern im Fließtext zitiert. Andere Zitate aus derselben Ausgabe werden mit den üblichen analogen Abkürzungen auch im Fließtext belegt.

⁴ Franz KAFKA, *Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Tagebücher 1912–1914*, nach der kritischen Ausgabe hg. v. Hans-Gerd KOCH, Frankfurt/M. 1994, 179.

⁵ Jacob BURCKHARDT, *Weltgeschichtliche Betrachtungen* (1905), hg. v. R. MARX, Stuttgart 1963, 97.

⁶ Vgl. Karl BARTH, *KD II/I* (1940), ²1948, 589.

⁷ Elias CANETTI, *Der andere Prozeß. Kafkas Briefe an Felice*, München 1984, 76.

⁸ Jürgen BORN – Michael MÜLLER (Hg.), *Briefe an Milena*, erw. und neu geordnete Ausgabe, Frankfurt/M. 1982, 290.

⁹ Hans BLUMENBERG, *Der absolute Vater*, in: *Hochland* 45 (1952/1953), 282–284. Im Folgenden mit der Abkürzung AV und Seitenangabe in Klammern im Fließtext zitiert.

¹⁰ Jan BAUKE-RUEGG, *Die Allmacht Gottes. Systematisch–theologische Erwägungen zwischen Metaphysik, Postmoderne und Poesie*, Berlin/New York 1998, 88, Anm. 214.

¹¹ Odo MARQUARD, *Entlastung vom Absoluten*, in: Franz Josef WETZ – Hermann TIMM (Hg.), *Die Kunst des Überlebens. Nachdenken über Hans Blumenberg*, Frankfurt/M. 1999, 17–27, hier 17.

¹² Vgl. Hartmut BINDER, *Kafka-Handbuch, Band II, Das Werk und seine Wirkung*, Stuttgart 1979.

- ¹³ Nach Max Brods Zuweisung zum literarischen Werk, v.a. seit Heinz POLITZER, *Franz Kafka, der Künstler*, Frankfurt/M. 1965, 439-450, zunehmend vertreten. Binder hat dagegen aus autobiographischem Material überzeugend nachgewiesen, dass der Text als Privatbrief intendiert war. Unbestritten ist dabei der literarisierte Charakter des Briefes. Näheres zur Verhältnisbestimmung Privatbrief / Literatur auf S. 14.
- ¹⁴ Vgl. Peter-André ALT, *Franz Kafka: Der ewige Sohn. Eine Biographie*, München ²2008.
- ¹⁵ Franz KAFKA, *Gesammelte Werke, Briefe 1902-1924*, hg. v. Max BROD, Frankfurt/M. 1958, 337.
- ¹⁶ Michael MÜLLER, *Kafka und sein Vater: «Der Brief an den Vater»*, in: Bettina von JAGOW/Oliver JAHRAUS (Hg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Göttingen 2008, 37-44, hier 37.
- ¹⁷ Franz KAFKA, *Gesammelte Werke, Tagebücher 1910-1923*, hg. v. Max BROD, Frankfurt/M. 1976, 232.
- ¹⁸ Gustav JANOUCH, *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen*, Frankfurt/M. 1968, 29.
- ¹⁹ Blaise PASCAL, *Über die Bekehrung des Sünders*, in: ders., *Kleine Schriften zur Religion und Philosophie*. Übersetzt von U. KUNZMANN. Mit einer Einleitung und Anmerkungen hg. v. A. RAFFELT, Hamburg 2005, 331-336, hier 332.335.
- ²⁰ Blaise PASCAL, *Über die Religion und über einige andere Gegenstände*. Aus dem Französischen von Ewald WASMUTH, Frankfurt 1987, 115.
- ²¹ Roland BARTHES, *Am Nullpunkt der Literatur. Objektive Literatur*, Hamburg 1959, 20.
- ²² Hans BLUMENBERG, *Kant und die «Frage nach dem gnädigen Gott»*, in: *Studium Generale* 7 (1954) 554-570.
- ²³ Hans BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, Frankfurt/M. 1988, 251.
- ²⁴ BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, 70.
- ²⁵ Vgl. BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, 112.
- ²⁶ KAFKA, *Gesammelte Werke, Briefe 1902-1924*, 332f.
- ²⁷ Ebd.
- ²⁸ Ebd.
- ²⁹ Hans BLUMENBERG, *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M. 1979, 343.
- ³⁰ BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, 305.
- ³¹ BLUMENBERG, *Beschreibung des Menschen*, aus dem Nachlaß hrsg. von Manfred Sommer, Frankfurt a.M. 2006, 651.
- ³² Vgl. Magnus STRIET, *Trost. Eine Miniatur*, in: Michael BECHT – Peter WALTER, *Zusammenklang*, FS für Albert RAFFELT, Freiburg 2009, 386-395.
- ³³ CANETTI, *Der andere Prozeß*, 76.
- ³⁴ Erich HELLER, *Die Welt Franz Kafkas*, in: Heinz POLITZER (Hg.), *Franz Kafka* (Wege der Forschung 322), Darmstadt ³1991, 204.
- ³⁵ Franz KAFKA, *Gesammelte Werke, Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande*, hg. v. Max BROD, Frankfurt/M. 1953, 44, Nr. 20.
- ³⁶ Jacob TAUBES in der Diskussion «Mythos und Dogma», in: Manfred FUHRMANN (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption* (Poetik und Hermeneutik 4), München 1971, 539: «Er [Blumenberg, G.S.] steigert die Allmacht Gottes zu einem absoluten Prinzip, so dass der Mensch sich nur in der Negation dieses allmächtigen Gottes behaupten kann».
- ³⁷ Franz KAFKA, *Gesammelte Werke, Tagebücher 1910-1923*. hg. v. Max Brod, Frankfurt/M. 1954, 545.
- ³⁸ KAFKA, *Gesammelte Werke, Tagebücher 1910-1923* (1954), 272.
- ³⁹ KAFKA, *Gesammelte Werke, Tagebücher 1910-1923* (1954), 448.
- ⁴⁰ BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, 255.
- ⁴¹ BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, 256.
- ⁴² Vgl. Jan-Heiner TÜCK, *Theodizee und Christologie bei Johann Baptist Metz. Ambivalenz der Neuzeit im Licht der Gottesfrage*, Paderborn 2001, 109-117.
- ⁴³ Sören KIERKEGAARD, *Reflexionen über Christentum und Naturwissenschaft. Anhang zu: Eine literarische Anzeige* (Ges. Werke 17. Abteilung, übers. v. E. HIRSCH), Düsseldorf 1954, 126f.
- ⁴⁴ BLUMENBERG, *Matthäuspassion*, 249.
- ⁴⁵ BENJAMIN, *Franz Kafka*, 423.

CHRISTIAN MÜNCH · LUDWIGSBURG

DER BARMHERZIGE VATER
UND DIE BEIDEN SÖHNE (Lk 15,11-32)

Annäherungen an eine allzu bekannte Geschichte

1. Himmlischer oder irdischer Vater?

In einer Unterrichtsstunde über das Gleichnis vom verlorenen Sohn paraphrasiert eine Schülerin die erste Hälfte des Gleichnisses so: «Also zuerst, da waren alle beide bockig gegen sich einander, und als der Sohn dann wiedergekommen ist, da hat's dem Vater leid getan. Und da ... haben sie sich beide entschuldigt.» Die Schülerin füllt die Gleichniserzählung offenbar aus ihren eigenen Erfahrungen und ihrem eigenen Vaterbild heraus auf. Sie nimmt einen Konflikt an, zu dem beide durch ihre Bockigkeit beigetragen haben. Entsprechend kann Versöhnung zwischen Vater und Kind auch nur so stattfinden, dass beide sich entschuldigen. Die Schülerin liest die Erzählung völlig unbefangen als Geschichte über eine menschliche Familie.¹

Der Kontext, in dem das Gleichnis im Lukasevangelium zu finden ist, signalisiert klar, dass es um theologische Fragen geht. Jesus streitet mit Pharisäern und Schriftgelehrten über seinen Umgang mit den Sündern (Lk 15,1-2) und erzählt drei Gleichnisse, die offenbar sein Verhalten rechtfertigen sollen (Lk 15,3-32). Die ersten beiden Gleichnisse versieht er jeweils mit einer Deutung, die von der «himmlischen» Freude über die Umkehr der Sünder redet (V.7 und V.10). Wer von hierher an das dritte Gleichnis, das vom verlorenen Sohn, herangeht, hat fast unweigerlich «eine theologische Brille auf» und wird den Vater im Gleichnis in die Nähe des «himmlischen» Vaters rücken. In der Folge wird man auf den Gedanken, der Vater in der Erzählung könnte «bockig» sein oder hätte es nötig sich zu entschuldigen, nicht so schnell verfallen. Die theologische Brille lenkt die Wahrnehmung, so dass die Leseweise der Schülerin überrascht und vielleicht Schmunzeln hervorruft. Doch spricht einiges dafür, die Familiengeschichte als Familiengeschichte zunächst einmal ernst zu nehmen und sie

CHRISTIAN MÜNCH, Dr. theol., geb. 1968, Studium in Münster und Bochum. Seit 2008 Akademischer Rat an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg, Abteilung Katholische Theologie/Religionspädagogik.

zum Ausgangspunkt des Gleichnisverstehens zu machen. Eine Berücksichtigung des Kontextes und eine theologische Deutung schließt das nicht aus. Es geht um den Weg, den das Verstehen nimmt. Es wird erzählt und damit zunächst einmal Distanz geschaffen zur gegebenen Situation. Der Weg zur Antwort auf die Frage, was das Gleichnis bedeuten soll, führt über die Geschichte, die es erzählt.

2. Die Erzählung

¹¹Ein Mensch hatte zwei Söhne. ¹²Und der jüngere von ihnen sagte zum Vater: «Vater, gib mir den [mir] zukommenden Anteil am Besitz». Da teilte er das Vermögen unter ihnen auf.

Die Erzählung² beginnt mit der Figurenkonstellation: ein Vater und zwei Söhne. Auch wenn zunächst der jüngere in den Vordergrund tritt, werden im Laufe der Geschichte beide Söhne ihre Rolle spielen. Eine ähnliche Figurenkonstellation ist häufiger in den Gleichnissen Jesu zu finden. Sie erreicht auf der einen Seite die Gegenüberstellung von zwei gleichgeordneten Akteuren, die meist gegensätzlich handeln. Auf der anderen Seite gibt es eine übergeordnete Person (Herr, König ...), der gegenüber die Untergebenen (Knechte, Arbeiter ...) Rechenschaft schuldig sind, so dass schon in der Figurenkonstellation die Frage nach der Beurteilung des gegensätzlichen Verhaltens verankert ist. Auch ein Vater muss im antiken Kontext – weit stärker als nach modernem Empfinden – als Autorität wahrgenommen werden, dem die Söhne untergeordnet sind.³

Der jüngere Bruder verlangt die Auszahlung seines Anteils am Besitz und der Vater folgt diesem Wunsch. Der rechtliche Hintergrund bleibt offen und lässt sich auch nicht völlig klären. Es könnte eine vorzeitige Auszahlung des Erbes gemeint sein (vgl. Gen 25,5-6; Sir 33,20-24). Auch andere biblische Erzählungen kennen Auszahlungen eines Vermögensanteils, etwa bei Tobias, der aus Anlass seiner Hochzeit die Hälfte vom Vermögen des Schwiegervaters bekommt und den Rest beim Tod der Schwiegereltern erhalten soll (Tob 8,21). Die weitere Erzählung setzt zweierlei voraus: Der Vater kann weiterhin über das verbleibende Vermögen verfügen; es wird nicht alleiniger Besitz des älteren Sohnes (vgl. V.22-23 und V.29). Und: Der jüngere Sohn scheint nach der Besitzteilung keine finanziellen Ansprüche mehr zu haben (vgl. V.17-19).

Das Gleichnis ist an dieser Stelle sehr knapp. Weder die Gründe des Sohnes, die Auszahlung des Anteils zu verlangen, werden berichtet noch gibt der Erzähler einen Einblick in das, was der Vater dazu denkt. Die Leserinnen und Leser ahnen möglicherweise nichts Gutes. Junger Mann und Geld, das ist auch in der antiken Literatur ein Topos, der Komplikatio-

nen erwarten lässt.⁴ Aber wohlgemerkt: Das sind die Gedanken der Leserinnen und Leser.

¹³Und nach wenigen Tagen sammelte der jüngere Sohn alles zusammen, reiste in ein fernes Land und verschleuderte dort seinen Besitz durch ein heilloses Leben.

¹⁴Als er nun alles ausgegeben hatte, kam eine schwere Hungersnot über jenes Land und er begann Mangel zu leiden. ¹⁵Und er ging hin, hängte sich an einen Bürger jenes Landes und der schickte ihn auf seine Felder Schweine zu hüten.

¹⁶Und er hätte sich am liebsten an den Schoten satt gegessen, die die Schweine fraßen, doch niemand gab ihm davon.

Die Befürchtungen bewahrheiten sich, der Sohn erweist sich als *filius luxuriosus*, geht in die Fremde und verschwendet sein Vermögen durch «heillose» Lebensweise, wie der Erzähler ausdrücklich festhält. Mit Details hält er sich wieder zurück. «Heillos, liederlich» (griech.: *asotos*) ist jedoch ein in diesem Zusammenhang häufig verwendeter Begriff. Darf oder soll die Erzählung mit dem gefüllt werden, was «man» so denkt und zu wissen meint: «solche, die auf den Tisch kotzen, die man von den Gelagen wegtragen muss und die sich am nächsten Tag, wenn sie noch voll sind, erneut den Bauch vollschlagen, die ... die Sonne weder unter- noch aufgehen sehen und die hungern müssen, wenn sie das väterliche Erbe verzehrt haben» (CICERO, *De finibus bonorum et malorum* 2,23)?⁵

Unglückliche Umstände bringen den jüngeren Sohn dann in der Tat in die fatale Lage hungern zu müssen. Er «hängt sich», wie die Lutherbibel übersetzt, an einen Bewohner des fernen Landes. Das hier verwendete griechische Verb (*kollaomai*) signalisiert eine enge Beziehung. Ein Kompositum wird zum Beispiel in der griechischen Bibel verwendet, um in Gen 2,24 die Bindung des Mannes an die Frau zu bezeichnen, die stärker ist als die an die eigenen Eltern. Der jüngere Sohn liefert sich seinem Arbeitgeber auf Wohl und Wehe aus.⁶ Dass ihm dies nicht zum Guten gereicht, zeigt der Fortgang. Er muss Schweine hüten. Gemessen am vorausgehenden Leben ist dies zweifellos ein tiefer sozialer Abstieg des jungen Mannes. Aus der jüdischen Perspektive des Gleichniserzählers Jesus ist die Tatsache, dass es Schweine sind, vermutlich ein verschärfender Faktor. Sie gelten als unrein (Lev 11,7-8; Dtn 14,8). Nicht zuletzt deshalb werden sie in der Bibel gering geachtet (Spr 11,22; Sir 22,13; Jes 65,4; Mt 7,6; 2Petr 2,22). Nicht einmal das Schweinehüten hilft der Not ab. Den Schweinen geht es besser als dem jüngeren Sohn; sie haben Nahrung, er nicht.

¹⁷Da ging er in sich und sagte: «Wie viele Lohnarbeiter meines Vaters haben Brot im Überfluss, ich aber gehe hier am Hunger zugrunde. ¹⁸Ich will mich aufmachen, zu meinem Vater gehen und ihm sagen: «Vater, ich habe gesündigt

gegen den Himmel und vor dir. ¹⁹Ich bin nicht mehr wert dein Sohn genannt zu werden. Behandle mich wie einen deiner Lohnarbeiter.»»

Ein innerer Monolog bietet – zum ersten Mal in der Erzählung – Einblick in das Denken und Fühlen einer Gleichnisfigur. Das In-sich-Gehen des jüngeren Sohnes bringt eine neue Wendung in der Krise. Nun kommt der Vater wieder ins Spiel. In der Not erinnert sich der Sohn an das Vaterhaus und daran, dass es selbst Lohnarbeitern dort besser geht als ihm «hier». Die Alternative zwischen gut leben können und im Elend sein wird fast geographisch fassbar in der Nähe und Ferne zum Vater. Er entschließt sich zum Vater zurückzukehren.

Die Rede, die er sich für die Begegnung mit dem Vater zurechtlegt, beginnt mit einem Schuldeingeständnis gegenüber dem «Himmel» und dem Vater. Die Familie resp. das «Haus» ist die entscheidende soziale Basisgröße in der biblischen Welt wie in den Nachbarkulturen.⁷ Viele Gebote und Weisungen der alttestamentlichen Gesetzeskorpora schützen diese Institution, regeln den angemessenen Umgang der Familienmitglieder untereinander und wahren die Rechte und den Besitz des Vaterhauses vor Gefährdungen von außen. Schon die «zweite Tafel» der Zehn Gebote mit den Weisungen, die Eltern zu ehren, nicht zu stehlen, die Ehe nicht zu brechen, Frau und Besitz des anderen nicht zu begehren, macht dies deutlich (Ex 20,12-17; Dtn 5,16-21). Der Schutz der Familie ist nach biblischem Verständnis von Gott erlassenes Recht. So hat er das Leben der Israeliten gut und gerecht geordnet. Von daher leuchtet es ein, dass der jüngere Sohn bei der Rückkehr bekennt, er habe sich gegen den Vater *und* gegen den Himmel versündigt. Was der Jüngere getan hat, war nicht auf das Wohlergehen des Vaterhauses ausgerichtet; das tangiert den eigenen Vater als Oberhaupt der Familie *und* Gott.

Von der Nähe zum Vater erhofft der Sohn Hilfe in der Not. In der Schwebe bleibt der Status, den er sich selbst dabei zumisst. Er spricht zwar von «(meinem) Vater», kommt also als Sohn nach Haus, negiert jedoch zugleich, dass er weiterhin dem Vater als Sohn begegnen könne. Er will darum bitten, der Vater solle ihn «wie» einen der Lohnarbeiter behandeln. Das «Wie» verrät wohl weniger die leise Spekulation, er könne vielleicht mehr erwarten, als vielmehr die eigene Ratlosigkeit. Er kommt zum Vater, weil er sein Vater ist, und mag sich doch nicht auf sein Sohnsein berufen; er schöpft aus der Erinnerung an die Lohnarbeiter des Vaters Hoffnung und weiß doch, dass er nichts zu fordern hat.

Eine ungewöhnliche Entwicklung der Geschichte? Wohl nicht. Eltern oder Großeltern sind immer wieder der letzte Rettungsanker in finanzieller Not, nicht erst bei RTLs «Raus aus den Schulden», sondern auch schon in der Antike, wie Papyrusfunde mit Bittbriefen eindrucksvoll zeigen.⁸ Nicht

immer birgt dies freilich wirklich die Lösung, auch dieses Wissen bringen die Leser(innen) des Gleichnisse mit: Beziehungen können so zerrüttet sein, dass die «Rückkehr» zu den Eltern unmöglich erscheint. Hilfe wird nicht immer gewährt, sondern manchmal auch verweigert. Oder Eltern und Großeltern verlieren sich in der Hilfe, geben den Bitten um Unterstützung immer wieder nach, bis sie selbst in den Ruin geraten.

²⁰Und er machte sich auf und ging zu seinem Vater. Als er aber noch weit entfernt war, sah ihn sein Vater und er hatte Mitleid und lief, fiel um seinen Hals und küsste ihn. ²¹Der Sohn aber sagte zu ihm: «Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir. Ich bin nicht mehr wert dein Sohn genannt zu werden». ²²Der Vater aber sagte zu seinen Knechten: «Bringt schnell das beste Gewand heraus und zieht es ihm an und gebt ihm einen Ring an die Hand und Schuhe an die Füße. ²³Und bringt das Mastkalb und schlachtet es. Wir wollen essen und feiern, ²⁴denn dieser mein Sohn war tot und ist wieder lebendig geworden, er war verloren und ist gefunden worden.» Und sie begannen zu feiern.

Alle denkbaren Komplikationen treten nicht ein. Mit knappen, gekonnten Strichen führt der Erzähler die Heimkehr des jüngeren Sohnes zu einem überaus glücklichen Ende. Schon von Weitem sieht der Vater den Sohn – fast als ob er auf ihn gewartet hätte. Er ist nicht zögernd, skeptisch oder gar zornig, sondern stürzt dem Sohn entgegen, um ihn herzlich und liebevoll zu begrüßen. Der Sohn bringt sein Sündenbekenntnis vor; geschickt bricht die Rede jedoch ab, bevor die Bitte ihn wie einen der Lohnarbeiter zu behandeln ausgesprochen ist. Stattdessen wird er mit Zeichen überhäuft, die einerseits die große Freude des Vaters zum Ausdruck bringen, andererseits aber auch die Würde und den Rang, den der Sohn in den Augen seines Vaters hat: das beste Gewand, ein Ring, Schuhe, ein Fest aus Anlass seiner Rückkehr, bei dem das wertvolle Mastkalb geschlachtet wird. Nicht «wie ein Lohnarbeiter» ist er in den Augen des Vaters, vielmehr nennt der Vater ihn «dieser mein Sohn» (V.24) und empfängt ihn wie einen Ehrengast.

Den Schlussakkord bildet die Freude des Vaters. Nun gibt dieser durch wörtliche Rede Einblick in sein Denken und Fühlen. Er führt die denkbar weiteste Entfernung und schärfste Trennung zwischen Eltern und ihrem Kind an, nämlich den Tod des Kindes, um deutlich zu machen, was die Rückkehr des Sohnes ihm bedeutet und weshalb sie für ihn Grund so außerordentlicher Freude ist. Die Variation mit «verloren – gefunden» stellt im lukanischen Kontext die Beziehung zu den anderen beiden Gleichnissen her, die ebenfalls diese Verben verwenden (Lk 15,6 und 9). Im Rahmen unserer Erzählung klingt zudem vielleicht noch einmal an, dass der Vater auf die Rückkehr gehofft und gewartet hat. Nun, da er den Sohn wieder hat, wird gefeiert. *Euphrainesthai* – «feiern», besser noch: «sich freuen, froh sein», ist das Leitwort (V.23 und 24).

²⁵Sein älterer Sohn aber war auf dem Feld. Als er kam und sich dem Haus näherte, hörte er Musik und Tanzen, ²⁶und er rief einen der Knechte und erkundigte sich, was das wäre. ²⁷Der sagte zu ihm: «Dein Bruder ist gekommen und dein Vater hat das Mastkalb geschlachtet, weil er ihn gesund wiederbekommen hat.» ²⁸Da wurde er zornig und wollte nicht hineingehen.

Die Krise war mit V.24 überwunden; der Erzählbogen schien geschlossen; das Gleichnis könnte zu Ende sein, ist es aber nicht. Der Erzähler setzt neu an und lässt den älteren Bruder auftreten. Deutlich meldet sich hier eine neue Perspektive zu Wort. Der Ältere kommt *später* hinzu, nimmt *von außen* die Anzeichen des Festes wahr und wird *von einem Knecht*, nicht von einem der Hauptakteure, korrekt, aber knapp über die Fakten ins Bild gesetzt. Er reagiert mit Zorn und will nicht hineinkommen. Der Ort kennzeichnet seine Haltung. Warum er zornig ist, bleibt zunächst offen.

Sein Vater aber kam heraus und lud ihn ein. ²⁹Er aber antwortete und sagte zu seinem Vater: «Sieh, so viele Jahre diene ich dir und nie habe ich dein Gebot übertreten. Und mir hast du nie ein Ziegenböckchen gegeben, damit ich mit meinen Freunden feiern konnte. ³⁰Als aber dieser dein Sohn gekommen ist, der dein Vermögen mit Huren aufgezehrt hat, hast du ihm das Mastkalb geschlachtet.» ³¹Er aber sagte zu ihm: «Kind, du bist immer bei mir und alles, was mein ist, ist dein. ³²Aber es musste gefeiert und sich gefreut werden, denn dieser dein Bruder war tot und ist lebendig geworden, er war verloren und ist gefunden worden.»

Auch seinem anderen Sohn geht der Vater entgegen, er kommt heraus zu ihm und lädt ihn ein, redet ihm gut zu – hineinzukommen und mitzufeiern, so muss man sich hinzudenken. Abermals gibt die wörtliche Rede Einblick in das Innere der Figuren.

Der ältere Sohn stellt die Beziehungen des Vaters zu den zwei Söhnen einander gegenüber. Im ungleichen Handeln des Vaters liegt die Ursache seines Zorns. Genauer lässt ihn das, was der Vater für den Jüngeren tut, das Handeln ihm selbst gegenüber in neuem Licht erscheinen. Er war all die Jahre der treue und gehorsame Sohn. Wenn er jetzt vom Feld kommt, ist mitzuhören: Er hat durch seine Arbeit den Besitz der Familie gewahrt und gemehrt. Der Jüngere dagegen hat, wie der ältere Bruder es sieht, den Besitz des Vaters durch sein fragwürdiges Leben verschwendet. Woher er davon weiß, legt der Text nicht offen. Der Umgang mit Huren gehört jedenfalls zum Standardbild des *filiius luxuriosus*. Für diesen Sohn wird das Mastkalb geschlachtet und ein Fest gefeiert. Nun schreit es ihn geradezu an, dass der Vater sich ihm gegenüber nie so verhalten hat. Nicht einmal eine junge Ziege hat er ihm geschenkt! Nicht, dass er sie sich nicht hätte nehmen können, ist das Problem; V.31 macht deutlich, er hätte es tun können.

Nein, der Vater hat sich ihm nie in der Weise zugewendet, wie er es dem Jüngeren gegenüber nun tut, hier scheint die Ursache des Konflikts zu liegen. So setzt der Vater ihn herab und handelt ungerecht. «Dieser dein Sohn» nennt der ältere den jüngeren Bruder in seinen zornigen Worten. Er zitiert damit quasi den Vater, der den Jüngeren mit dieser Formulierung als seinen Sohn aufgenommen hat (V.24). Zugleich distanziert er sich damit vom eigenen Bruder.

Die Antwort des Vaters ist zweigeteilt. Dem Älteren ist die Beziehung zum Vater fraglich geworden. Darauf richtet sich der erste Teil. Der Vater redet ihn ausdrücklich als sein «Kind» an. Er betont die Gemeinschaft, die zwischen beiden bestanden hat und – er formuliert im Präsens – nach wie vor besteht. Die Beziehung des Vaters zum älteren Sohn in Frage zu stellen gibt es keinen Anlass. Der zweite Teil wiederholt noch einmal den Grund für die Freude, den die Leserinnen und Leser schon kennen. Hier fungiert die Begründung als Einladung an den älteren Sohn, die Sache mit den Augen des Vaters zu sehen. Neu ist das «müssen». Der Vater konnte gar nicht anders als sich zu freuen und dieser Freude im Fest und dem Schlachten des Mastkalbs Ausdruck zu geben. Er wirbt darum, der Ältere möge es auch so sehen und in die Freude einstimmen. Deshalb ist wohl bewusst in V.32 kein Subjekt des Feiern und Freuens genannt («es musste ...»). Leise korrigiert er den Sohn auch noch an einer anderen Stelle und eröffnet damit eine weitere Perspektive. Es ist «dieser *dein Bruder*», der zurückgekommen ist (V.32). Nur je die Beziehungen des Vaters zu den beiden Söhnen zu sehen und zu vergleichen greift zu kurz. Da Söhne des einen Vaters, sind die beiden als Brüder miteinander verbunden.

Der ältere Bruder kommt nicht noch einmal zu Wort. Das ist nicht ungewöhnlich in den Gleichnissen Jesu; der Autoritätsfigur, d.h. dem Herrn, Weinbergbesitzer, König oder hier dem Vater gehört in der Regel das letzte Wort, wenn das Gleichnis mit einer «Rechenschaftsszene» endet (zum Beispiel Mt 18,23–35; 20,1–16; 25,14–30; Lk 16,1–8). Ob der Erzähler die Möglichkeit offen lassen wollte, dass der Ältere vielleicht doch noch am Fest teilnimmt, ist aus sprachlichen Gründen im griechischen Text nicht ganz klar.⁹ Viele deuten so, weil der Vater so intensiv um den älteren Sohn wirbt.

Die Leserinnen und Leser bekommen im Zuge der Erzählung verschiedene Perspektiven nahegebracht. Zuerst werden ihre Vorurteile zum Thema «verschwenderischer junger Mann» wachgerufen, dann erhalten sie Einblick in die Gedanken dieses jungen Mannes, werden nacheinander mit der Sicht des Vaters konfrontiert, mit der des älteren Sohnes und schließlich noch einmal mit der des Vaters. Die Vater-Perspektive dominiert, weil sie zweimal eingebracht wird und den Schlusspunkt bildet. Dennoch ist den Leserinnen und Lesern aufgegeben, die verschiedenen Perspektiven zu durchlaufen, zu ihnen Stellung zu beziehen und sich ein Urteil zu bilden. Schütteln sie den

Kopf über den maßlosen Jüngling oder haben sie Mitleid mit ihm in seiner Not? Freuen sie sich mit dem Vater oder verstehen sie den Zorn des Älteren? Sehen sie einen Weg, dass am Ende alle gemeinsam feiern können?

3. Deutungen

Ein Sohn, der sich in seiner Not besinnt und heimkehrt zur Familie; ein Vater, der zuallererst einfach nur glücklich ist, seinen verloren geglaubten Sohn zurück zu haben: So sollte es sein, so müsste es zugehen in den Familien! Auf diese Voraussetzung baut die Gleichniserzählung. Natürlich ist es in der Realität nicht immer so; natürlich spitzt die Geschichte zu, ist sie konstruiert und ein Stück weit unreal. Im zweiten Teil richtet das Gleichnis selbst in Gestalt des älteren Sohnes Fragen an dieses Bild. Aber das stellt die grundlegende Bedeutung, die die Faszination der versöhnten und vereinten Familie für die Wirkung der Erzählung hat, nicht in Frage. Das Gleichnis lebt nicht von dem «genau so ist es», sondern von dem «ja, so sollte es sein». Die Parabel enthalte alles, was ein geängstetes und zerschlagenes Herz braucht, meinte Adolf Jülicher in seinem berühmten, kurz vor der Wende zum 20. Jahrhundert geschriebenen Gleichnisbuch. Für ihn wie für viele andere vorher und nachher ist diese faszinierende Geschichte durchsichtig hin auf Gott, den Vater, der den Sünder annimmt, «weil er gar nicht anders kann als vergeben, weil es ein armes, liebes Kind ist, das ihm naht».¹⁰

Ist das ein modernes Missverständnis, haben antike Menschen den Vater und sein Verhalten anders wahrgenommen? Die Deutung auf Gott, den Vater, kann sich, wie eingangs schon notiert, auf den lukanischen Kontext berufen. Die vorausgehenden Gleichnisse, die wichtige Stichworte (verlieren, finden) und Gedanken (die Freude über das Finden) mit unserer Erzählung gemeinsam haben, werden ausdrücklich auf den Himmel resp. die Engel Gottes bezogen (V.7 bzw. V.10). In der erzählten Situation eines Konfliktes um Jesu Umgang mit Zöllnern und Sündern (V.1-2) erscheint plausibel, dass Jesus mit Hilfe des Gleichnisses sein eigenes Handeln rechtfertigt, indem er es in den größeren Zusammenhang der Zuwendung Gottes zu den Sündern hineinstellt, und um die Zustimmung seiner Kritiker wirbt. Doch wie bettet sich diese Deutung in das ein, was die Antike und speziell die biblischen Überlieferungen sonst über Väter und ihre Söhne oder über Familien denken und schreiben? Und wie ist dieser Kernbereich menschlichen Lebens sprachfähig für Gott?

Die Beziehung der Eltern zu ihren Kindern spiegelt sich zunächst in Texten, deren Thema die Erziehung ist. Geht man von diesen Quellen aus, muss das Handeln des Vaters in Lk 15,11-32 überraschen. Eine heute befremdliche bis erschreckende Härte prägt das Bild von Erziehung, das viele biblische wie außerbiblische Quellen vermitteln (Spr 13,24; 29,15.17; Sir

30,1-13; Platon, Protagoras 325d: «Wenn er [*der Knabe*] gutwillig gehorcht, gut; wo nicht, so suchen sie ihn wie ein Holz, das sich geworfen und verbogen hat, wieder gerade zu machen durch Drohungen und Schläge.»). Nur einzelne kritische Gegenstimmen stellen die gängige Praxis in Frage.¹¹ Sie hat ihren Grund im Menschenbild, wonach die Torheit des Knaben mit Zucht ausgetrieben werden muss (vgl. Spr 22,15). Jesus Sirach oder der «Salomo» des Sprüchebuches, so gewinnt man den Eindruck, hätten dem Vater energisch abgeraten, seinen missratenen Zögling auch noch durch ein Fest in dessen verfehltem Handeln zu bestärken.

Das Bild der strengen, harten Väter modifiziert sich, wenn erzählende Literatur hinzugenommen wird. Auch hier wird die Autorität der Väter sichtbar. Daneben wird jedoch von Liebe, Streit und anderem erzählt und ein vielschichtigeres Bild entsteht. Wer speziell die Wiedersehensszene zwischen Vater und jüngerem Sohn vor Augen hat, mag an Jakob und Josef denken und von hierher eine Zugang zur Freude des Vaters gewinnen: Jakob glaubte den geliebten, spät geborenen Sohn seiner Frau Rahel tot und erhält ihn überraschend zurück. Er zieht nach Ägypten, um ihn zu sehen, wo ihm dann Josef seinerseits entgegenreist und weinend um den Hals fällt (Gen 45,25-28; 46,28-30). Im Übrigen sind auch hier das Bevorzugen des einen Sohnes und die daraus resultierenden Konflikte der Brüder ein zentrales Thema (Gen 37,3-4 u.ö.).

Im Ergebnis: Die Reaktion des Vaters ist im Zusammenhang anderer biblischer Texte nachvollziehbar. Ebenso muss man aber festhalten, dass sie keineswegs selbstverständlich ist. Zugunsten der überschwänglichen Freude des Vaters treten andere Aspekte, die als typisch für einen Vater gelten könnten, wie zum Beispiel seine Autorität oder die Strenge gegenüber dem Sohn, zurück. Das Verhalten, das der Vater gegenüber beiden Söhnen zeigt, ist einseitig von Mitleid, Zuwendung, Entgegenkommen und Freude bestimmt.

Im Vordergrund der Gleichniserzählung steht – in allen ihren Teilen – die Wiederherstellung der familiären Gemeinschaft und die Freude, die daraus erwächst. In diesem Zusammenhang sind bestimmte Texte aus den Prophetenbüchern erhellend und weiterführend.¹² Da das Vaterhaus der Grundbaustein der Gesellschaft ist, gilt es den Propheten als Zeichen der Krise und des Gerichtes, wenn die Familienbeziehungen zerbrechen (Mi 7,6; Ez 5,10; 22,7; Sach 13,3; vgl. Jer 16,1-9). Umgekehrt hofft der Prophet Maleachi auf die zukünftige Wiederherstellung der familiären Einheit, die sogar das drohende Gericht Gottes verhindern kann: «Bevor aber der Tag des Herrn kommt, der große und furchtbare Tag, seht, da sende ich zu euch den Propheten Elija. Er wird das Herz der Väter wieder den Söhnen zuwenden und das Herz der Söhne ihren Vätern, damit ich nicht kommen und das Land dem Untergang weihen muss.» (Mal 3,23f; vgl. Sir 48,10). Die neutestamentliche Jesusüberlieferung greift beides auf. Auch hier ist von der

krisenhaften Zerstörung familiärer Beziehungen die Rede. Das Wirken Jesu entzweit Väter und Söhne, Mütter und Töchter, Schwiegermütter und Schwiegertöchter (Mt 10,34–36; Lk 12,51–53). Die Jünger verlassen um Jesu und des Evangeliums willen Haus, Brüder, Schwestern, Mutter, Vater, Kinder oder Äcker (Mk 10,28–31). In der Nachfolge Jesu zu sein bedeutet den radikalen Bruch mit den familiären Bindungen (Mt 10,37–38; Lk 14,26–27). Zugleich wird Maleachi rezipiert: Im Täufer Johannes, der Jesus den Weg bereitet, wird der wiedergekommene Elija erkannt, der «alles wiederherstellt» (Mk 9,11–13; Mt 17,10–13) und gekommen ist, um «das Herz der Väter wieder den Kindern zuzuwenden und die Ungehorsamen zur Gerechtigkeit zu führen und so das Volk für den Herrn bereit zu machen» (Lk 1,17). Jesus selbst versteht die Gemeinschaft derer, die auf das von ihm verkündete Wort Gottes hören, als seine neue, seine eigentliche Familie (Mk 3,31–35; vgl. Lk 11,27f).¹³

Die Überlegungen zeigen, dass die Geschichte vom Vater und den Söhnen kaum zufällig als Bild gewählt ist. Die Familiengeschichte des Gleichnisses hat tiefes theologisches Potential, denn familiäre Beziehungen haben nach biblischem Verständnis Indikatorqualität. Nähe oder Ferne zu Gott, Heil oder Gericht spiegeln sich in ihnen wider. Jesus greift dieses Verständnis durchaus spannungreich auf. Einerseits führt er durch sein Wirken das Bestehende in die Krise; das zeigt sich für ihn auch und gerade in den familiären Beziehungen. Andererseits konstituiert er durch seine Verkündigung eine neue Gemeinschaft, die er metaphorisch als Familie bezeichnet, so dass zugleich das von Maleachi und anderen erhoffte Sich-neu-Zuwenden zur Geltung kommt. Beides, die zerstörerische Krise und das Heilwerden der Gemeinschaft, sind Seiten der nahekommenden Gottesherrschaft.

Man kann das Gleichnis in diesem Kontext lesen. In den Beziehungen der beiden Söhne zum Vater spiegeln sich beide Seiten: Der verloren geglaubte Sohn kehrt in die Gemeinschaft mit dem Vater zurück; an dieser Rückkehr droht die Gemeinschaft zwischen dem älteren Sohn und dem Vater zu zerbrechen. Die Gleichniserzählung wirbt im Hinblick auf *beide* Söhne nachdrücklich für die neue, wiederhergestellte Gemeinschaft. Die Nähe zum Vater, die der Jüngere erhofft und erbittet («wie einer der Lohnarbeiter»), wird weit übertroffen; dem Älteren, der im Zorn sich ausschließt, geht der Vater entgegen, um ihn hinzuzuholen. Der Schlüssel um zu erkennen, weshalb die neue Gemeinschaft von Vater und Söhnen gut und richtig und Grund zur Freude ist, liegt in beiden Fällen darin das Geschehen mit den Augen des Vaters zu sehen.

Bemerkenswert ist, dass in der neuen Familie Jesu die Vaterrolle nicht vergeben wird.¹⁴ «Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter» heißt es in Mk 3,35, der Vater fehlt. Den Jüngern, die Haus, Brüder, Schwestern, Mutter, Vater [!], Kinder oder Äcker verlassen haben,

verspricht Jesus hundertfach neue «Häuser, Brüder und Schwestern, Mütter und Kinder und Äcker», jedoch keine Väter (Mk 10,29f). Die Rolle des Vaters wird offenbar vom himmlischen Vater eingenommen (vgl. Mt 23,9).

Die Vater-Metapher für Gott spielt in der Verkündigung Jesu eine ausgezeichnete Rolle. In den Evangelien findet sich etwa 170mal das Wort «Vater» für Gott im Munde Jesu. Die Metaphorik hat Wurzeln im Alten Testament und in der jüdischen Literatur der Jahrhunderte um die Zeitenwende.¹⁵ Wichtig ist die Frage, welche Erfahrungen mit Gott speziell mit dem Bild vom Vater assoziiert werden, wo und wie also das Bild vom Vater für Gott sprachfähig wird. Zentrale Elemente der Vater-Metaphorik für Gott in der biblischen Literatur kennzeichnen auch den Vater unseres Gleichnisses: (1) Gott ist Vater als der, der sich erbarmt und vergibt (Ps 103,13; Tob 13,4ff; Mt 6,12). Dass er manchmal auch – wie es heute gern heißt – konsequent sein und seine Kinder die Folgen ihres Handelns spüren lassen muss, ist dazu kein Widerspruch, sondern Teil der väterlichen Erziehung. Das Gleichnis erzählt davon, dass Barmherzigkeit und Vergebung Überhand haben: Der jüngere Sohn rechnet mit den Konsequenzen seines Tuns und hat sie als angemessen akzeptiert. Der Vater handelt dann aber ganz einseitig von Mitleid und Vergebung bestimmt. (2) Gott ist Vater als der treue Gott. Kind dieses Vaters ist man und bleibt man, auch durch Krisen hindurch (2Sam 7,14f; Jes 63,16). Dies bringt das Gleichnis für *beide* Söhne deutlich zu Geltung. (3) Gott ist Vater als der Fürsorgende, der das Lebensnotwendige gibt und der in der Not machtvoll einschreitet, um das Kind zu retten (Dtn 1,31; Sir 51,10; Weish 14,3; Jer 31,9; Mt 6,13; Lk 12,22–32). Auf einen solchen Vater hofft der jüngere Sohn, auch wenn er sich selbst nicht mehr als Sohn zu sehen vermag. (4) Zur Vatermetaphorik für Gott gehört schließlich die Autorität des Vaters, der Gehorsam verlangt (Jer 3,19; Mal 1,6; Mt 6,10). Dieser Aspekt von Vatersein spiegelt sich im Gleichnis in der Rede des älteren Sohnes wider, der betont, wie folgsam er dem Willen des Vaters war. Die Gleichniserzählung stellt nicht grundsätzlich in Frage, dass dem Vater Respekt und Gehorsam gebührt. Deutlich aber ist: Jetzt, da der verlorene Sohn zurückkehrt, kommt es auf etwas anderes an.

Schaut man sich diesen Befund an, so wird verständlich, weshalb der Vater im Gleichnis vielen Auslegern auf Gott hin transparent ist. Die Assoziation lässt sich kaum abweisen. Sie darf aber nicht zu Verkürzungen führen. Der Vater im Gleichnis *ist* nicht Gott. Deutlich unterscheidet die Erzählung zwischen «dem Himmel», sprich: Gott, und dem Vater (V.18 und 21). Es wird vielmehr eine Geschichte erzählt, die an die Erfahrungen und das Wissen der Menschen anknüpft, die auf ihre Phantasie und ihr Einfühlungsvermögen setzt und die unter Einsatz dieser Mittel etwas über Gott zu zeigen vermag, so wie er den Menschen begegnet. Das Verstehen ist immer wieder auf das Nach-Lesen der Erzählung zurückgeworfen.

Und wie ist das mit dem bockigen Vater? Der begegnet den Leserinnen und Lesern in unserem Gleichnis nicht; es ist offenbar eine andere Geschichte, die vielleicht auch zu erzählen lohnt. Der bockige Vater ist aber trotzdem wichtig, weil er daran erinnert, dass heutige Leserinnen und Leser – wie diejenigen aller Zeiten – ihre eigenen Bilder von Vätern und Söhnen in den Leseprozess einbringen. Sie nötigen zur Auseinandersetzung, wenn das Gleichnis theologisch aktualisiert und als Text «für uns» gelesen werden soll: Ist der Vater am Ende nicht doch ein autoritärer Patriarch, nach dessen Pfeife alle tanzen müssen? Kann eine solche Figur uns wirklich etwas von Gott zeigen? Wie verhält es sich mit dem Bild eines Vaters, zu dem der Sohn reumütig zurückkehrt, nachdem die Gottesbilder des Christentums die Kritik von Feuerbach, Nietzsche und Freud durchlaufen haben? Welche Überzeugungskraft hat die Vater-Metaphorik, wenn menschliche Väter ihre Kinder misshandeln und missbrauchen?¹⁶

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Friedrich SCHWEITZER u.a., *Religionsunterricht und Entwicklungspsychologie. Elementarisierung in der Praxis*, Gütersloh ²1997, 15–16.

² Die folgende Analyse orientiert sich vor allem an Adolf JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, 2 Bde., Ausgabe in einem Band Tübingen 1910; Repr. Darmstadt 1976, II 333–365; Wolfgang HARNISCH, *Die Gleichniserzählungen Jesu. Eine hermeneutische Einführung*, Göttingen ⁴2001, 201–231; Michael WOLTER, *Das Lukasevangelium*, Tübingen 2008, 527–542.

³ Die sozialgeschichtlichen Fragen beleuchten Wolfgang PÖHLMANN, *Der Verlorene Sohn und das Haus. Studien zu Lk 15, 11–32 im Horizont der antiken Lehre von Haus, Erziehung und Ackerbau*, Tübingen 1993; Luise SCHOTTROFF, *Die Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2005, 177–197.

⁴ Vgl. zu Vergleichstexten aus der antiken Literatur neben WOLTER, *Lukasevangelium* (s. Anm. 2) und PÖHLMANN, *Sohn* (s. Anm. 3) auch Eckhard RAU, *Reden in Vollmacht. Hintergrund, Form und Anliegen der Gleichnisse Jesu*, Göttingen 1990, 216ff.

⁵ Vgl. zum Begriff «heillos» WOLTER, *Lukasevangelium* (s. Anm. 2) 532.

⁶ Die Frage, an wen die Söhne sich binden, ob sie dem Vater nahe sind oder nicht, hat eine Schlüsselstellung bei Karl-Heinrich OSTMEYER, *Dabeisein ist alles (Der verlorene Sohn). Lk 15, 11–32*, in: Ruben ZIMMERMANN (Hg.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh 2007, 618–633; zum Verb ebd. 626f.

⁷ Vgl. A. LEMAIRE, *Familie*, in: Neues Bibellexikon 1 (1991) 657–659; PÖHLMANN, *Sohn* (s. Anm. 3), 49ff.

⁸ Texte bei SCHOTTROFF, RAU, PÖHLMANN oder WOLTER (s. Anm. 2–4).

⁹ Das Problem hängt an der Imperfektform, in der im Schlusssatz das «muss» steht. Sie kann im Griechischen bedeuten, dass etwas, das geschehen ist, unbedingt geschehen musste (so hier übersetzt) oder das etwas, das unterblieben ist, eigentlich hätte geschehen müssen. Im zweiten Fall wäre V. 32 zugespitzt zu paraphrasieren: «Du hättest feiern und fröhlich sein müssen ... [aber du hast es nicht getan]». Der Ältere hätte aus Sicht des Vaters die Chance zum Mitfeiern versäumt. Vgl. Walter BAUER, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, hg. von K. und B. Aland, Berlin – New York ⁶1988, 343–344.

¹⁰ JÜLICHER, *Gleichnisreden* (s. Anm. 2) II 365. Als weiteres Beispiel stellvertretend für viele: Thomas SÖDING, *Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen*, Freiburg 1995, 332–342, bes. 338ff.

¹¹ »Dass aber die Schüler beim Lernen geprügelt werden, wie es auch üblich ist ... möchte ich keineswegs guthießen, erstens weil es hässlich und sklavenmäßig ist und jedenfalls ein Unrecht ..., zweitens weil jemand, der so niedriger Gesinnung ist, dass Vorwürfe ihn nicht bessern, auch gegen Schläge verhärten wird ... , schließlich, weil diese Züchtigung gar nicht nötig sein wird, wenn eine ständige Aufsicht die Studien überwacht. ... Gegen die schwache und schutzlos dem Unrecht ausgelieferte Jugend darf niemandem zu große Freiheit eingeräumt werden.« (Quintilian, *Inst Orat I 3,14ff* im Auszug). – Vgl. zum Thema Peter MÜLLER, *In der Mitte der Gemeinde. Kinder im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1992.

¹² Zum Folgenden Andreas RUFFING, *Ein spannungsreiches Verhältnis. Väter und Söhne im Alten Testament*, in: *Bibel und Kirche* 63 (2008) 144–148 (mit weiterführenden Literaturhinweisen).

¹³ Vgl. zum Motiv der neuen Familie Gottes im Wirken Jesu Jürgen BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin/New York 1996, 399–398. Ausführlicher Taeseong ROH, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien. Eine redaktions- und sozialgeschichtliche Untersuchung zu einem urchristlichen Bildfeld*, Freiburg, Schweiz 2001, der Lk 15,11–32 im Zusammenhang dieses Motivs deutet (ebd. 246ff).

¹⁴ Vgl. Gerd THEIßEN/Annette MERZ, *Der historische Jesus*, Göttingen ²1997, 202–203.

¹⁵ Vgl. Annette BÖCKLER, *Gott als Vater im Alten Testament. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Entstehung und Entwicklung eines Gottesbildes*, Gütersloh 2000; Angelika STROTMANN, *«Mein Vater bist du!» (Sir 51,10). Zur Bedeutung der Vaterschaft Gottes in kanonischen und nicht-kanonischen frühjüdischen Schriften*, Frankfurt am Main 1991.

¹⁶ Diese Anfragen stellen, in der Reihenfolge des Textes: SCHOTTROFF, *Gleichnisse* (s. Anm. 3) 177–197; Jürgen WERBICK, *Bilder sind Wege. Eine Gotteslehre*, München 1992, 202ff; Mary Ann BEAVIS, *«Making up stories»: A feminist reading of the parable of the prodigal son (Lk. 15.11b–32)*, in: DIES. (Hg.), *The lost coin. Parables of women, work and wisdom*. New York 2002, 98–122.

JULIA KNOP · FREIBURG IM BREISGAU

«WO DAS GEBET STILL STEHT,
ENDET AUCH DAS VERSTÄNDNIS.»¹

Vaterunser-Auslegungen von Reinhold Schneider und Alfred Delp

«Das tiefe Verlangen des Christen ist, dass die ganze menschliche Familie Gott als ‹Vater unser!› anrufen kann. Zusammen mit dem eingeborenen Sohn können alle Menschen lernen, zum Vater zu beten und ihn mit den Worten, die Jesus selbst uns gelehrt hat, zu bitten, ihn heiligen zu können, wenn sie nach seinem Willen leben, und dann das nötige tägliche Brot zu haben sowie Verständnis und Großzügigkeit gegenüber den Schuldigern, nicht zu sehr auf die Probe gestellt und vom Bösen befreit zu werden (vgl. Mt 6,9-13).»² In diese Worte mündet die Sozialzyklika *Caritas in Veritate* vom 29. Juni 2009. Ihr Thema – die an der Wahrheit Gottes Maß nehmende Caritas als *Form* einer dem Menschen, seinen Bedürfnissen und seiner Würde entsprechenden Ordnung – findet seine Quintessenz im Gebet Jesu. Seine Antwort auf die Bitte der Jünger, sie beten zu lehren, gibt dieser Interpretation nach nicht nur eine Gebetskatechese an die Hand, sondern zugleich einen Schlüssel zur Wahrnehmung und Gestaltung des menschlichen Lebens. Aus dem Geist des Vaterunser zu leben ist demnach nicht nur ein Maßstab für die Christen, sondern – im Modus der Hoffnung – Weisung für eine humane Entwicklung des Menschen und der gesellschaftlichen Ordnungen. Die Worte des Vaterunser, so Benedikt XVI. andernorts, entfalten «Grundorientierungen unseres Seins»³, an deren erster Stelle die Ausrichtung auf Gott, den Vater Jesu Christi, steht.

Diese Einschätzung ist nicht selbstverständlich. Die Hoffnung, einmal betend und handelnd mit allen Menschen in das Gebet Jesu einstimmen zu können, wird von vielen Zeitgenossen, Christen wie Nichtchristen, als Provokation empfunden, beansprucht sie doch für eine christliche Verheißung allgemein-anthropologische Aussagekraft. Die Evidenz des Herrengebets mag sich dem Einzelnen im persönlichen Gebet erschließen – als Ver-

JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol., 1995-2001 Studium der Theologie und Germanistik in Bonn und Münster, Promotion 2006; Wissenschaftliche Assistentin am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg; Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

heißung eines gelungenen Lebens für alle unterliegt sie dem allgemeinen Heteronomieverdacht und der verbreiteten Skepsis gegenüber universalen Geltungsansprüchen.

Allerdings ist das Vaterunser auch innerhalb des christlichen Verständigungskontextes keine Selbstverständlichkeit, nichts, was schlechterdings jedem «zuzumuten» wäre – aus theologischen Gründen. So sehr es seit alters her seinen Ort in der Phase der Hinführung zum Christentum (im Katechumenat) hat – es ist das Gebet der *Getauften*. Das Vaterunser zu beten ist ein konfessorischer Akt: In ihm ist «die ganze Erlösungsgeschichte enthalten ... Wir bekennen uns zum Sohn, indem wir den Vater anrufen» (Schneider, 10.14). Die Dramaturgie der Taufkatechese der Alten Kirche, etwa im Verantwortungsbereich Augustins, machte dies deutlich: Wie das Glaubensbekenntnis, das den Taufanwärtern vor ihrer Initiation zur Vorbereitung ihres Taufbekenntnisses anvertraut wird, auf dass es die *Möglichkeit* zu beten eröffne (*non enim orat, nisi fides*)⁴, wird ihnen auch das Vaterunser einige Tage vor der Taufe dem Wortlaut nach zur Kommemoration aufgegeben. *Als Gebet* im Gottesdienst der Kirche aber sprechen sie es erst nach der Taufe. Die aktive Vater-Anrede ist denen vorbehalten, die der Sohn durch die Taufe zum Bruder, zur Schwester erhoben hat.⁵ Ihnen ist sie kostbar.

Das Vaterunser beten zu *dürfen*, ist aus Sicht eines Taufbewerbers daher ein erstrebenswertes Privileg; dem Getauften ist es ein Herzensanliegen, wenigstens eine liebgewordene Gewohnheit. Kein anderes Gebet hat das geistliche Leben der Christen so sehr geprägt wie dieses einzige von Jesus selbst überlieferte Gebet, das er seinen Jüngern ausdrücklich ans Herz gelegt hat: «So sollt ihr beten» (Mt 6,9). Ungezählte Katechumenen und Neugetaufte wurden mit seiner Hilfe in den christlichen Glauben eingeführt,⁶ eine unüberschaubare Zahl von Auslegungen durchzieht die katechetische, homiletische und spirituelle Tradition der Kirche. Jede Zeit bleibt auf der Suche nach der stets neuen Aktualität und Gültigkeit dieser alten Worte.⁷ Welche Verheißung gelungenen Lebens, erfüllten Menschseins liegt im Gebet Jesu, mit dem er Gott *als Vater* anzusprechen lehrt? Worin liegt die Herausforderung, aber auch die Anstößigkeit dieses 2000 Jahre alten Gebetes, die es, als Gebet wahrer Humanität anempfohlen, für den kritischen Zeitgenossen heute darstellt?

1. Ein Blick zurück

Bisweilen hilft ein Standortwechsel – der Versuch, zeitbedingte Verständnisbarrieren dadurch abzubauen, dass man bewusst einen anderen, fremden Kontext befragt, in dem sich das schwer Zugängliche leichter erschloss. Die Überzeugung, dass das Vaterunser einerseits ein genuin christliches Gebet ist, andererseits jedoch eines, das wirklich auf die Suchbewegungen des

Menschen antwortet und darum allen Menschen erschlossen werden will, ist nicht neu. Der Papst teilt sie mit herausragenden Autoren der Kriegsgeneration, die sich in einem ganz anderen Kontext, im Deutschland der 1940er Jahre, mit z.T. erheblicher Resonanz um Auslegungen des Herrengebets verdient gemacht haben: Reinhold Schneider (1903-1958)⁸ und Alfred Delp SJ (1907-1945).⁹ So unterschiedlich Lebensgefühl, schriftstellerischer Impetus und persönliche Glaubensbiographie dieser Männer sind – gemeinsam vertreten sie, dass das Gebet des Herrn dem Menschen gerade in seiner Hinordnung auf den Vatergott zutiefst entspricht und damit eine Dimension ins Wort bringt, die nur um den Preis des wahrhaft Menschlichen vergessen werden darf.

Reinhold Schneiders Vaterunser-Auslegungen nehmen im geistlichen Gedächtnis der Kriegsgeneration einen prominenten Platz ein; er gilt als «prophetische Stimme» (W. Frühwald) seiner Zeit und seines Volkes. Nachdem das NS-Regime 1941 ein Druckverbot über seine Schriften verhängt hatte, wurde seine «Trostschrift» geheim im elsässischen Colmar produziert. Ihre stärkste Rezeption erfuhr sie in den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts, zuletzt wurde sie 1990 verlegt. Sie erreichte bereits während des Krieges eine Auflage von mehr als 500.000 Stück und, an die Front und in Gefangenenlager geschmuggelt, abgeschrieben und in Auszügen auf Papiersäcken festgehalten, eine noch größere Zahl von durchweg jungen Lesern: «ein betendes Volk» (Schneider, 88). In einer auch geistig und spirituell barbarischen Zeit leistete Schneider «religiöse[n] Sanitätsdienst»¹⁰: Sein Anliegen war es, «Glauben zu bezeugen und die Wahrheit zu sagen von der Macht Gottes, der Macht des Bösen, der Unmacht des Menschen und der Macht des Glaubens» (Schneider, 92). Vermittels seines Kommentars hat das Gebet Jesu Soldaten und «Gefangene Jahr um Jahr erquickt, ist der Sinn ihres weltverlorenen Lebens gewesen» (Schneider, 98) – und das, obgleich es «nur Bitte und keine Verheißung» (Schneider, 90) ist, «nicht vor dem Menschenofen bewahrt, ... nicht die Freiheit gebracht» (Schneider, 98) hat und immer wieder ohne Antwort blieb. Schneider traf einen Nerv seiner Zeit.

Die Vaterunser-Meditationen des Jesuiten Alfred Delp, die er im Winter 1944/45 als Häftling Nr. 1442 im Berliner Gestapo-Gefängnis verfasste, gleichen, zumal im Wissen um Delps Schicksal, den Tod durch den Strang, den er wenige Wochen später erlitt, einem persönlichen Vermächtnis. Sie sind Teil seiner Botschaft an eine Welt aus dem Geist des Evangeliums, an ein Deutschland nach dem Krieg, das im bekennenden Christentum Wurzeln schlägt. In unmittelbarer physischer Bedrohung und Ausweglosigkeit, in Erwartung seiner Verurteilung zu Papier gebracht, bezeugen sie die Kraft und Gültigkeit «der alten Gebete, vor allem der Gebetsworte, die der Herr uns gelehrt hat» (Delp, 225). In schroffem Gegensatz zum Welterleben und

Schicksal Delps bekunden sie eine Hoffnung und Ungebrochenheit, die aller Preisgegebenheit Hohn sprechen.

Was vermittelten Schneider und Delp ihren Lesern, indem sie ihnen das Vaterunser auslegten? Warum fanden Soldaten und Gefangene gerade in diesem Gebet solchen Trost? Ist es nur dies, dass Not (angeblich) beten lehrt und Hoffnung wider alle Hoffnung evoziert? Bot das Vaterunser als vorgeformtes, in Kindertagen auswendig gelerntes Gebet lediglich einen Katalysator, mit der Abgründigkeit des menschlichen Daseins fertig zu werden? Machte sich die Spiritualitäts- und Theologiegeschichte mit ihren vielen Vaterunser-Auslegungen also nur einen psychologischen Mechanismus zunutze? Oder lassen bestimmte Erfahrungen in besonderer Weise empfänglich werden für etwas, das in guten wie in schlechten Tagen besteht und in den Worten des Herregebets kristallin wird: die menschliche Bedürftigkeit Gottes, die Wahrheit und Schönheit seiner Ordnung, das Hoffnungspotenzial eines Daseins vor seinem Angesicht?

Im Folgenden soll in einer synoptischen Relecture an die Ausführungen von Schneider und Delp über das Gebet des Herrn erinnert werden. Überlegungen Guardinis, der 1932 und 1960 ebenfalls Meditationen zum Herregebet verfasst hat,¹¹ ergänzen das Bild. Sie geben einen spirituellen und theologischen Kommentar des Vaterunser und wollen es zugleich in seiner humanen Dimension erschließen. Die Unbeugsamkeit, mit der sie in einer Zeit des totalitären Nihilismus ihre Stimme erheben und von der Notwendigkeit der Anerkennung Gottes und des menschlichen Gewissens sprechen, beeindruckt. Zugleich mag sie manch heutigem Leser fremd, übertrieben, allzu vollmundig erscheinen. Sein Welterleben ist diffuser, weniger trennscharf und kontrastreich. Die Instabilität der heutigen Wirklichkeit ist eine andere als diejenige, die Schneider und Delp bewegte. Sie schrieben als Menschen und für Menschen, denen die Unmenschlichkeit und Ausweglosigkeit der politischen Verhältnisse zunehmend deutlich vor Augen stand, die z.T. erheblich unter dem nationalsozialistischen Unrechtsregime und den Abgründen der Kriegsrealität zu leiden hatten. Was sie zu ihrem kompromisslosen Zeugnis brachte, war v.a. der Kontrast, den sie zwischen der bestehenden und einer dem Menschen wirklich entsprechenden Ordnung erlebten. Dabei hatte, so bekunden beide, die Wahrnehmung dieser Destabilisierung der Lebenswelten, der betrügerischen Erniedrigung des Menschlichen in allen Dimensionen, maieutische Kraft, die den Reichtum der göttlichen Ordnung leichter erkennen ließ. Die Not ihrer Zeit lehrte sie nicht einfach beten – aber sie schärfte die inneren Sinne, erleichterte die Unterscheidung der Geister durch deutlichere Konturen und stärkte die Entschlusskraft für ein Leben aus dem Geist des Herregebets (vgl. Schneider, 96f).¹²

2. So sollt ihr beten: Vater unser (Mt 6,9)

«Das Vaterunser beginnt mit einem großen Trost; wir dürfen Vater sagen. ... Nun ist alles gut; der Himmel antwortet uns, Gott ist unser Vater, wir sind beschützt. Warum haben wir nicht schon früher zu beten begonnen? Warum beten wir nicht immer?» (Schneider, 10) Dies lesen Soldaten und Gefangene bei Reinhold Schneider, dem Unempfindlichkeit gegenüber der Tragik und den Untaten seiner Zeit sicher nicht vorgeworfen werden kann. Und mit gebundenen Händen, in Erwartung eines vernichtenden Urteils, doch nach eigenem Bekunden in (angesichts) dieser extremen Situation auf einer «absoluten Höhe des Daseins» angelangt, resümiert Alfred Delp: «Der Grundzug des Lebens ist Erbarmen und führende Väterlichkeit» (Delp, 225f).

Die Herausforderung, die das Vaterunser, beim Wort genommen, darstellt, steht in solcher Auslegung greifbar vor Augen – nicht nur und nicht erst in einer Stunde, in der ganze Generationen Grund hatten, an der Humanität des Menschen, am Sinn der Welt und an der Güte und Gerechtigkeit Gottes zu verzweifeln. Dagegen versammelt die Schule christlichen Betens Gottesbild, Welterfahrung und Selbstverständnis ihrer Beter in der Jesus eigenen Eindeutigkeit unter dieser Maßgabe: Gott ist Vater.

Dabei ist Gottes Vaterschaft alles andere als selbstverständlich, wie etwa die Zurückhaltung zeigt, mit der Israel dieser Gottesanrede begegnete. Zu nah waren Gottesbilder der Völker, die einen Vatergott *an Stelle* eines freien Schöpfergottes verehrten und in diesem Gottesbild Ursprung und Geschick Gottes und der Menschen physisch aneinander banden. Erst in prophetischer, dann in zwischentestamentlicher Zeit wurde die wahre Bedeutung der Vaterschaft Gottes gegenüber seinem erwählten Volk, gegenüber seinem Messias, deutlicher, um schließlich in den Überlieferungen des Neuen Testaments zum dominanten Gottesprädikat zu werden.¹³ Dieser theologische Klärungsprozess folgte keinem unbestimmten Gefühl der Allverwobenheit, keiner Apotheose herrschaftlicher Geschlechterverhältnisse, keiner philosophischen Idee, sondern einem Zeugnis: der Kunde dessen, der am Herzen Gottes: des *Vaters*, ruht (Joh 1,18).

«Gott so meinen, wie Jesus Ihn meint, wenn er von Gott redet, ... wenn Er zu seinem Vater spricht» (Guardini, 1932, 29), ist daher der Kern der Anrede Gottes als des himmlischen Vaters. Guardini und Schneider sehen im Vaterwort gerade keinen Anhaltspunkt für den theologisch allfälligen Projektionsverdacht, sondern im Gegenteil Schutz vor der Gefahr, menschliche Bedürfnisse in den Götterhimmel hinein zu verlängern. Denn so persönlich jedes echte Gebet ist, so deutlich muss sich Gott menschlichem Subjektivismus entziehen. Gott ist Gott *als* Der, der im Himmel ist» (Guardini, 1932, 23): dessen Anderssein anerkannt und ersehnt werden will; er ist Vater *als*

der, der er sich im Sohn offenbart hat. Die Gefahr ist real: Man kann die wahre, beunruhigende Gotteswirklichkeit, man kann die Vaterschaft Gottes verfehlen, die nur erreicht wird «in Demut, Ehrfurcht und Zuversicht» (Schneider, 15).¹⁴ Es gilt deshalb, «das Vater-Sprechen [zu] lernen. Aus der Haltung Christi heraus musst du es lernen. ... Dahinein musst du die Haltung deines Herzens fügen, und die Bewegung deines Innersten davon leiten lassen» (Guardini, 1932, 33).

3. *Wie im Himmel, so auf Erden*

Die ersten drei Bitten des Herrenggebets – die Bitte um die Heiligung des göttlichen Namens, um das Geschehen des väterlichen Willens, um das Kommen seines Reiches – entfalten die *acclamatio nominis Patris*, die das Gebet eröffnet. Sie zeigen, was es bedeutet, sich selbst aus der Relation zum Vater im Himmel zu empfangen.¹⁵ Hier «geschieht die Väterlichkeit, das Erbarmen, die bergende Kraft» (Delp, 226) Gottes. Sie beschreiben, obgleich sie den Vater und nicht unmittelbar den Beter betreffen, «Grundkategorien des Menschen» (Delp, 227). Im Unterschied zu Guardini, dessen Augenmerk zunächst auf der Jenseitigkeit Gottes liegt, die der Beter anerkennen möge,¹⁶ fokussiert Delp seine Überlegungen auf die Jenseitigkeit der menschlichen Existenz. Wird sie getrübt oder vergessen, verkümmert des Menschen Menschlichkeit – und der Blick auf Gott wird zur Überforderung. In zeitdiagnostischer Hellsichtigkeit identifiziert er einen epochalen Verlust menschlicher Gottfähigkeit als Schlüssel zum Verstehen der «Agonie» (Delp, 241) des modernen Menschen, der Oberflächlichkeiten und Vermassungserscheinungen in den Ideologien und Katastrophen der jüngeren Geschichte. «Gott [aber] gehört in die Definition des Menschen, und zwar sowohl der *deus a quo* wie der *deus ad quem* und *sub quo*. Jedes andere Selbstverständnis des Menschen ist fatal und verhängnisvoll» (Delp, 233). Gottes ewiger Wille muss *um des Menschen willen* in Zeit und Geschichte Gestalt finden, muss wirklich, «heutig» werden.¹⁷ Der immer wieder gegen Delp vorgebrachte Verdacht, er spiele Ewigkeit gegen Geschichte oder den göttlichen Willen gegen die menschliche Freiheit aus und marginalisiere Geschichte zum bloßen Appendix der göttlichen Ewigkeit, missversteht Anliegen und Sinnspitze seiner Interpretation: Die Bitte um das Geschehen des väterlichen Willens «ist die Bitte des Menschen um seine Freiheit» (Delp, 233; vgl. Schneider, 38ff), deren Größe sich aus ihrem Ausgriff auf Gott bestimmt, auf dass sie wesentlich werde: human im tiefsten Sinn, weil im Ewigen verankert. «Knien sollen wir im Herzen vor diesem Namen» (Guardini, 1932, 44).

Die Ordnung Gottes, der sich als Vater Jesu Christi geoffenbart hat, die Offenheit des Menschen auf den Vatergott als Kriterium von Menschlich-

keit und Personalität; «die Anbetung als Weg des Menschen auch zu sich selbst» (Delp, 228); die Wehrlosigkeit, ja, Dämonisierung einer Welt, in der das «Wissen von der Höhe schwindet» (Schneider, 23) – für Ohren der (Post-) Moderne, die das Bewusstsein für die Kontingenz und Standortgebundenheit menschlicher Selbstbeschreibungen in den Mittelpunkt rückt, sind solche Überzeugungen eine Provokation. Denn sie widersetzen sich einer pluralitätskonformen Befriedung, die sie auf den Geltungsbereich individueller religiöser Erfahrung beschränkte. Sie treten mit dem Anspruch auf, säkulare Selbst- und Weltbeschreibungen des Menschen theologisch zu überschreiten und zu korrigieren.

Was ist gemeint? Zunächst gilt es, den Ort wahrzunehmen, dem solche Überzeugungen erwachsen. Dieser Ort ist das Gebet Jesu, das, seinem Beter auf die Lippen gelegt, den Blick auf ihn selbst, die Welt und Gott öffnet und formt. Die *vox Christi* formt die *mens* des Beters.¹⁸ Die Worte des Herrengebets sind vor aller subjektiven Aneignung empfangene Worte; seine Beter sind durch das Gebet konstituierte Subjekte. Das Verhältnis zwischen Gott und dem Beter ist grundlegend asymmetrisch; das Gebet ist keine theoretische Spekulation, sondern «seinem innersten Wesen nach ... *responsorisch*»¹⁹.

Die theologische Anthropologie, die das Vaterunser in der Tat entlässt, ist jedoch jenseits des betenden Vollzugs, jenseits der Offenheit und Bereitschaft des Beters, dem angerufenen Vater antwortend zu begegnen, nicht erschwinglich. Denn das Standfassen des Betenden in der Vater-Anrede kommt einem Existenz- und Standortwechsel gleich, der, im Wechselspiel von Gnade und Freiheit vollzogen, die Welt fortan nicht mehr unter der methodischen Vorgabe *etsi Deus non daretur* zu betrachten erlaubt. Die «Anthropologie», die Schneider und Delp aus dem Geist des Vaterunser entwickeln, kann und will daher keine Deutung von der Warte des unteiligen Beobachters sein. Sie ist Antwort und Bekenntnis: «identifikatorische Hermeneutik» (F.W. Graf). Obgleich in einer unvertretbar persönlichen Erfahrung erschlossen, nimmt sie ihrer Ansicht nach *objektiven Rang* ein.²⁰ Dies gilt für die Worte des Vaterunser wie für seine Sprach- und Vollzugsform als Gebet der Nachfolger Jesu Christi.

Gleichwohl entsprechen ihre Auslegungen dem Weg, auf dem sich der Geltungsanspruch dessen verständlich macht, was sich vom Vaterunser her über Gott, Welt und Mensch sagen lässt: Sie wählen weder die «monologische Ansprache und monotone Quengelei» (Delp, 320) eines «Bescheid wissenden» Berufspredigers noch die historisierende Distanznahme, die den eigenen Standpunkt meint relativieren zu sollen, um ihn zu kommunizieren zu können. Ihr Weg ist vielmehr das persönliche und gerade darin werbende Zeugnis, das stellenweise selbst zum Gebet avanciert, sich für die Teilnahme des Lesers öffnet und ihn zum je eigenen Existenzwechsel einlädt. Es ist die

martyrologische Dimension, die Delp den nötigen sozialetischen Anstrengungen zur Sicherung eines umfassenden (leiblichen, geistigen und spirituellen) Existenzminimums der Menschen an die Seite stellt: «Religiöse Vertiefung bei denen, die noch religiös existent sind. Ausrichtung dieser auf die Verantwortung der Rettung und Gesundung aller. Aufzeigen der ... Leistungen seiner Gesundung: Mensch wieder Mensch, in einer menschen-tümlichen und menschenwürdigen Ordnung. Intensive Darstellung der Religion durch religiöse Menschen,»²¹ an denen transparent wird, dass sie «gebetet haben mit aller Offenheit: *fac cor meum secundum tuum*»²².

Ein anderer, weniger persönlicher Weg ist nicht gangbar, wenn das Herrengebet zur Hermeneutik der Wirklichkeit werden soll. Denn im Entschluss, im Geist des Vaterunser die Heiligung des göttlichen Namens zur Prämisse des eigenen Lebens zu machen, die Vorläufigkeit aller weltlichen Reiche und die Ungeborgenheit menschlichen Daseins zu erkennen und dem himmlischen Vater, seiner Vorsehung anheim zu stellen, ist jeder unvertretbar. Mehr noch: Hier bleibt jeder ein Beter, dessen Vermögen zu beten auf der Vor-Gabe Gottes beruht, dessen Gewissheit im Modus der Hoffnung und der Bekehrung besteht, dessen Christsein sich «auf dem Wege zu Ihm hin», «im Aufblick» (Schneider, 90f) vollzieht.²³

4. Das Brot, die Schuld, die Anfechtung, das Böse

Das Vaterunser lehrt in seinem zweiten Teil, «mit Gott die großen Ordnungen und Anliegen unseres Lebens durchzusprechen. ... Die Dinge müssen durchsichtig bleiben, bis in die letzten Zusammenhänge. Sonst werden sie falsch und gefährlich» (Delp, 235f). Wie sich die zweite «Tafel» des Zehn-worts der ersten verdankt und aus dieser ihr Profil erschließt, erwächst der Sinn der auf Welt und Mensch bezogenen Bitten des zweiten Teils des Herrengebetes ihrer dreigliedrigen Prämisse. «Für sich allein ... gleiten sie ins Belanglose» (Guardini, 1932, 63). Die Alltäglichkeit der Kinder Gottes, die Wirklichkeit ihres geschichtlichen Daseins – die Sorge um Brot, die Wirklichkeit der Schuld, die Bedürftigkeit, Vergebung zu erlangen und die Notwendigkeit, sie zu gewähren, Versuchung und Anfechtung, die Ohnmacht gegenüber dem Übel – all dies wird im Herrengebet transparent auf die Grundkoordinaten des Menschlichen in der Ordnung Gottes.

Die *Bitte um das tägliche Brot* – um das Brot für morgen und nur für morgen, nicht um gefüllte Vorratskammern – ist die Bitte eines Menschen, dessen Grundimpuls das Trachten nach dem Reich Gottes ist. Ihm wird alles andere dazugegeben (Mt 6,33). Erneut kommt hier die Ungeborgenheit des Menschen, seine grundlegende Gottesbedürftigkeit zur Sprache, die – wie Schneider im Anschluss an die meist eucharistische Auslegung der Brotbitte durch die Kirchenväter betont – in der Bedürftigkeit Christi

gipfelt. Ihm sucht sich der Beter zu nähern, «bis alles, was wir tun» – seine Auslegung mündet hier in ein Christusgebet – «ausgeht von deinem Wort und dein Wort erwidert; bis wir es wagen können, täglich deinen heiligen Leib zu empfangen und täglich durch dich eins zu werden mit den Deinen und mit dir» (Schneider, 60).²⁴

Auch die *Bitte um Vergebung der Schuld* ruft in die Nachfolge Jesu, für die Schuld der Welt vor Gott (ein-) zu stehen (vgl. Delp, 237) und sie im Licht des Kreuzes wahrzunehmen: in ihrer Wirklichkeit und Bedrohung, aber auch im Licht der Verheißung, denn «auf Golgotha wurde das Wort der Vergebung gesprochen» (Schneider, 68). Die Vergebungsbereitschaft – die einzige Verpflichtung, die das Vaterunser in das Gebet einträgt – verweist seine Beter auf den Raum der Liebe, in dem allein Vergebung möglich ist, sei sie empfangene, sei sie gewährte. Zugleich ist angedeutet, was Schuld im Licht des Vaterunser in ihrem Kern meint: «Schuld am Herrn, ... dass wir ihm nicht folgen» (Schneider, 61); Schuld also, die in ihrer Tiefe als theologische und relationale, auf Christus gerichtete Größe verstanden wird und die Reichweite des subjektiven Gewissens und des objektiven Sittengesetzes überschreitet, ohne deren Verpflichtungscharakter aufzuheben.

Die *Versuchung* – hier ist nicht in erster Linie der Reiz gemeint, den Geld und Macht, der Leib oder das eigene Ich ausüben können, sondern die «Tag für Tag aktuelle Gefahr des Irrewordens an Jesus und seiner Verkündigung, die Gefahr des Abfalls»²⁵ – gehört in ihrer offenen und subtilen Gestalt zu den Grundrealitäten des menschlichen Lebens – sogar des göttlichen Heilsplans (vgl. Schneider, 69.74). Delp beschreibt die Anfechtung als Stunde der inneren und äußeren Bedrängnis, die dem Leben eine letzte Eindeutigkeit gegenüber Gott abverlangt. Aus einer solchen Stunde heraus sind seine Betrachtungen entstanden (vgl. Delp, 225.238). Diese Entscheidung wird niemandem erspart; doch der Ernst der Anfechtung, also der Fokus der Bitte, besteht darin, dass «die Sicherheit dieser Entscheidung gehemmt, bekämpft, gefährdet wird». Hier zeigt sich der «agonale[.] Charakter des Lebens» (Delp, 240) besonders deutlich, die *conditio humana*, die der Herr in der Wüste und auf dem Ölberg durchlitten hat. «Die einzige Chance, diese Stunden zu bestehen, ist der Herrgott und dass man sich nicht freiwillig in sie begeben hat» (Delp, 239). Schneider greift in seiner Auslegung erneut das Zueinander von Bitte und Vorsehung, Freiheit und Geschick, die Ungewissheit um die Wirkungen der eigenen Entscheidung im Heilsplan Gottes auf: Der Vater «führt uns, und wir beten ... Es ist eine Entsprechung zwischen Gebet und Erhörung, Not und Hilfe, Verlorensein und Errettung, Versagen und Überwältigtwerden» (Schneider, 74).

Die *Bitte um Erlösung vom Bösen* schließlich macht jene eigentümliche Verwobenheit von Gegenwart und Eschaton explizit, die das ganze Vaterunser durchzieht. Sie versammelt nicht nur die Christen, sondern die Men-

schen aller Zeiten und Orte in dem Bewusstsein, dass Gott allein das Übermaß an Bösem durchbrechen und «nicht nur zum Guten wenden, sondern ins Neue führen kann». Doch auch dieser Ruf der ganzen Menschheit ist im Letzten Bitte um Christus als Herrn und Richter der Geschichte; denn auch hier erhebt sich der stellvertretende «Ruf der auf den Herrn harrenden Gemeinde: «Komm, Herr Jesus!»» (Guardini, 1932, 103f).

5. *Wo das Gebet still steht, endet auch das Verständnis*²⁶

«Das Vaterunser ist vor allem Gebet, und es will immer wieder gebetet werden: wahrscheinlich erschließt es seine Wahrheit auch nur dem Betenden» (Schneider, 7). Vom Gebetscharakter des Vaterunser darf schlichtweg nicht abstrahiert werden, will man seine Aussage nicht verfehlen. Die Konstitution des Beters in der Anrede des Vaters greift tiefer als alle Bedrängnis der Zeit; sie entkleidet erlittene Tragik und Not ihres vermeintlich absoluten Anspruchs und rückt sie in das Maß der göttlichen Ordnung.²⁷

Dem Charakter des Gebetes entspricht allerdings das Wagnis, dass tatsächlich geschieht, worum wir beten. Wer es wagt, den himmlischen Vater mit «Du» anzusprechen, und diese Anrede mit seinem «Amen – ich will, dass es sei!» beschließt, riskiert, dass «seine» Welt ein neues, am Vater Jesu Christi orientiertes Gepräge bekommt. Das ist das Wagnis des Vaterunser: dass es den Beter beim Wort Jesu nimmt und in den Ernst der Kreuzesnachfolge ruft.²⁸ Denn «die Antwort ist immer wieder der Sohn»²⁹; er ist Identifikationsfigur aller Vaterunserbitten – der Du-Bitten des ersten Teils wie der Wir-Bitten des zweiten Teils. Er selbst *ist* die Heiligung des göttlichen Namens, der Anbruch des Reiches Gottes; in seinem Leben und Tun geschieht der väterliche Willen. Seine Geschichte zeigt, was es bedeutet, sich von der väterlichen Fürsorge her zu empfangen, er selbst ist das Wort der Vergebung und vermittelt die Kraft, «dass unsere Liebe an keiner Schuld versagt» (Schneider, 68); er kennt die Anfechtung und hat sie doch überwunden; um ihn bitten wir, wenn wir um Erlösung vom Übel bitten. Das Herrengebet erschließt sich aus dem Persongeheimnis seines Lehrers, es «ist als Gebet, was Christus als Mensch ist»³⁰.

Reinhold Schneider, «Gast und Fremder» (E. Kock), «Flaneur am Abgrund der Zeit» (W. Frühwald), der wie kaum ein anderer ein tragisches Lebensgefühl mit dem christlichen Bekenntnis zu verbinden wusste,³¹ macht dies deutlich, indem er unerbittlich auf die Verlassenheit seiner Zeit verweist, in die hinein sich der Christ in der Nachfolge Jesu hineinbegeben muss. Der Vorsehungsbegriff, den er und, anders gelagert, Guardini zum Verständnis des Herrengébets anführen, mutet ihren Lesern – in den 1930er und -40er Jahren in Deutschland! – zu, den Plan der Geschichte noch immer im Licht des göttlichen Willens zu deuten: die Zeit zu durchbeten, ohne das

Vertrauen in die führende Hand des Vaters von der Bedingung des Verstehens, der Zustimmung, sogar des Glaubens abhängig zu machen. «Man muss beten, auch wenn man es nicht kann»³², wird Schneider in seinen späteren Wiener Notizen formulieren. Es gilt, die christliche Sendung im unbeirrbareren Vertrauen auf Gottes Führung zu leben, mit Christus solidarisch zu werden, Schuld und Leid der Zeit stellvertretend zu tragen und noch in der äußersten Bitterkeit das Siegel des Kreuzes und das «Anklopfen» der Gnade (vgl. Delp, 232) zu identifizieren. «Was auch geschehen mag, sei es ... das Hinsterben unserer Hoffnungen, das Leiden des Heiligen, wir nehmen es an, gewiss, dass an einer jeden Stelle der Geschichte ein Heil verborgen ist, ... dass ein jedes Ereignis eine neue Möglichkeit der Gnadenwirkung heraufbringt. Auf dem ganzen Wege bis zum Ende der Erde steht das Kreuz. ... Aber Sieg ist am Kreuz allein. Und nur in der Nacht, die Anteil hat an Christi letzter fragender Verlassenheit, kann er geschehen» (Schneider, 46f).³³

Während der nationalsozialistischen Diktatur und des Krieges sei es leichter gewesen zu beten als zur Zeit des Wirtschaftswunders, schreibt Reinhold Schneider am Dreikönigstag 1957 im Nachwort zur Neuauflage seiner Vaterunser-Auslegungen. In der «Dürre des Herzens» (S. Scholl) leuchten die Worte der alten Gebete heller, eindeutiger und eindringlicher als in einer von materieller und emotionaler Stabilität geprägten Zeit, bekundet auch Alfred Delp. Dabei ist die Herausforderung des Vaterunser in ihrer Auslegung erheblich: Sie ermutigen zu einem christlichen Zeugnis in und gegen die eigene Zeit, das dem unmittelbaren Welterleben zum Trotz «Erbarmen und führende Väterlichkeit» (Delp, 226) Gottes *vor* jegliche Weltdeutung stellt. Gerade darin bewahre das Vaterunser den Beter vor der Verzweiflung.³⁴ Ihr Schlüssel zum Herrengebet kann dabei nicht an allgemeine Sinnerfahrungen, an Zuversicht und Hoffnung einer jungen Generation anknüpfen, im Gegenteil. Die Erfahrung der Abgründigkeit des menschlichen Daseins droht überhand zu nehmen; Verfasser und Leser befinden sich in extremen Grenzsituationen. Heutigem Empfinden nach hätten agnostischer Rückzug oder Resignation, Auflehnung oder Weltflucht vielleicht näher gelegen als das steile «Trotzdem» des Betens, zu dem Schneider und Delp auffordern. Doch Hunderttausende ihrer Zeitgenossen haben es in Schützengräben und Gefangenenlagern, fern von Familie und Freunden, von erfahrbarer kirchlicher Gemeinschaft und sakramentalen Vollzügen, verstanden und dankbar aufgegriffen. Der Trost, den sie ihrer Zeit anboten, war keine billige Vertröstung, sondern die Einladung, sich zu einer Menschheit aufzuschwingen, deren Glutkern die Entschiedenheit des Gebets, «die ungebrochene Treue und die unverratene Anbetung» (Delp, 236) ist. Diese Einladung gilt bis heute.

ANMERKUNGEN

¹ Reinhold SCHNEIDER, *Das Vaterunser* [Colmar 1941], Neuausgabe mit einem Nachwort des Verfassers und mit acht Illustrationen von Hans Holbein d. J., Freiburg/Basel/Wien ³1957, 7. Zitate im Folgenden in Klammern im Text (Schneider, Seite).

² *Caritas in Veritate*, Nr. 79.

³ Joseph RATZINGER/Benedikt XVI., *Das Gebet des Herrn*, in: ders., *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 2007, 161–203: 166; vgl. auch *Caritas in veritate*, Nr. 18.

⁴ Augustinus, Sermo 168,5 (PL 38).

⁵ Vgl. Augustinus, Sermones 57,2; 58,12; 59,7; 213,1 (PL 38).

⁶ Vgl. Michael MAX, *Die Weitergabe des Glaubens in der Liturgie. Eine historisch-theologische Untersuchung zu den Übergaberiten des Katechumenats*, Regensburg 2008.

⁷ Vgl. die umfassende Bibliographie von Monica DORNEICH (Hg.), *Vaterunser-Bibliographie*, Freiburg 1982; weiterhin die Überblicksdarstellungen von Klaus B. SCHNURR, *Hören und Handeln. Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert*, Freiburg/Basel/Wien 1984; Georg WALTHER, *Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vaterunser-Exegese*, Leipzig 1914; Ulrich REHM, *Bebilderte Vaterunser-Erklärungen des Mittelalters*, Baden-Baden 1994; Norbert PFÄLTZER, *Die deutschen Vaterunser-Auslegungen von den Anfängen bis ins zwölfte Jahrhundert. Eine vergleichende Studie auf Grund von quellenkritischen Einzelinterpretationen*, Frankfurt: Univ.-Diss. 1959.

⁸ Benedikt XVI. hat in den Ausführungen seines Jesus-Buches zum Herrengebet auf Schneiders Vaterunser-Auslegung zurückgegriffen; er ist neben Peter H. Kolvenbach der einzige christliche Gewährsmann des 20. Jh.s, der ausdrücklich genannt und zitiert wird (ebd., 169f).

⁹ Alfred DELP, *Vater unser*, in: *Gesammelte Schriften*, 4 Bde., hg. von Roman BLEISTEIN, Frankfurt/M. ²1985, IV, 225–241. Zitate im Folgenden in Klammern im Text (Delp, Seite). Bibliographisch ist kein Zusammenhang der Vaterunser-Auslegungen Benedikts XVI. und Delps zu verifizieren; in ihren Anliegen treffen sie sich jedoch über weite Strecken.

¹⁰ Wolfgang FRÜHWALD, *Vorwort. Das Ende der Schwermut. Zum tragischen Lebensgefühl im Werk Reinhold Schneiders*, in: Michael ALBUS (Hg.), *Reinhold Schneider. Texte eines radikalen Christen*, Freiburg/Basel/Wien 2008, 21; vgl. Joseph RATZINGER, *Das Gewissen in der Zeit*, in: Carsten P. THIEDE (Hg.), *Über Reinhold Schneider*, Frankfurt 1971, 99–113.

¹¹ Romano GUARDINI, *Das Gebet des Herrn* [1932], Kevelaer u.a. 2008; ders., *Gebet und Wahrheit. Meditationen über das Vaterunser* (Werke 8) Mainz/Paderborn 1988. Zitate im Folgenden in Klammern im Text (Guardini, Jahr, Seite). Dieses Werk steht in den bibliographischen Hinweisen zum Kapitel über das Gebet Jesu im Jesus-Buch des Papstes exemplarisch für «den reichen Schatz der geistlichen Auslegung» (ebd., 412) des Herrengebets.

¹² In den Wiener Tagebüchern aus den Jahren 1957/58 zeigt sich ein anderes Bild – das Bild eines Mannes, der um das Gebet ringen muss, dem sich «des Vaters Antlitz ... ganz verdunkelt» hat: SCHNEIDER, *Winter in Wien*, 93; dazu Erich KOCK, *Einführung*, in: Reinhold SCHNEIDER, *Winter in Wien. Aus meinen Tagebüchern 1957/58*, Freiburg/Basel/Wien 1986, 24.

¹³ Die einschlägige Literatur erfassen Gottfried VANONI, Friedrich AVEMARIE, Jacques SCHLOSSER, *Vaterschaft Gottes. II., Biblisch*, in: LThK³ 10 (2001) 544–547.

¹⁴ Vgl. Guardinis Ausführungen in seiner späten Vaterunser-Auslegung von 1960: Gottvater ist der Vater Jesu Christi. «Dieser ist es, zu dem das Herrengebet spricht. Sobald wir die Offenbarung Jesu, sein Wort und seine Hand loslassen, bleibt nichts übrig als ein unbestimmtes Gefühl des Behütetseins und des Vertrauens, ohne Gestalt noch Gewähr. ... Die Liebe, von welcher das Neue Testament spricht, ist kein ins Unendliche ausgedehntes menschliches Liebesgefühl, keine All-Empfindung hoher Stunden, sondern ein Geheimnis, für das uns nur Christus bürgt.» (1960, 23); vgl. auch *Caritas in Veritate* Nr. 3.

¹⁵ Vgl. dazu Richard SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*, Düsseldorf 1989, bes. 122–153.

¹⁶ Zu ihr führt «kein von der Welt her vorgegebener Weg, sondern nur, durch die Offenbarung gewiesen und durch die Gnade gewährt, [der] Überschritt des Glaubens und des Gebetes.» Guardini, 1960, 31.

¹⁷ Die Auslegungen Delps und Guardinis treffen sich wieder in der Deutung des göttlichen Willens, nach Guardini dem Zentrum des Herrengebets: «Davon, dass in unserem Dasein Gottes Wille geschieht, hängt es ab, ob es Sinn oder Wirklichkeit gewinnt, oder aber scheinhaft wird. Davon, dass Gottes Wille in die Stunde hineingelangt, hängt es ab, ob diese Stunde der Ewigkeit fähig wird, oder ins Wesenlose zerrinnt.» Guardini, 1932, 13.

¹⁸ Vgl. RATZINGER/Benedikt XVI., *Das Gebet des Herrn*, 164-167.

¹⁹ Bernhard CASPER, *Das Ereignis des Betens*, Freiburg/München 1998, 70; vgl. SCHAEFFLER, *Das Gebet und das Argument*; Thomas BENNER, *Gottes Namen anrufen im Gebet. Studien zur Acclamatio Nominis Dei und zur Konstituierung religiöser Subjektivität*, Paderborn 2001, 266-336.

²⁰ »Die Bilder des Vaterunser sind die Lebensbilder der Menschen. Mit dem, was hier genannt ist, steht und fällt der Mensch und die Menschheit.« Delp, 229.

²¹ Alfred DELP, *Die Erziehung des Menschen zu Gott*, in: *Gesammelte Schriften IV*, 312-317: 316.

²² Alfred DELP, *Das Schicksal der Kirchen*, in: *Gesammelte Schriften IV*, 318-323: 321.

²³ Vgl. CASPER, *Das Ereignis des Betens*, 65-67.

²⁴ Delp mahnt im Unterschied dazu zunächst dazu, die Brotbitte vor aller (eucharistie-) theologischen Auslegung als Sorge um das materiell Überlebensnotwendige ernst zu nehmen. Die Sicherung des Lebensnotwendigen ist unabdingbare Voraussetzung jeder gesellschaftlichen Ordnung, aber auch der Glaubwürdigkeit der Verkündigung.

²⁵ Heinz SCHÜRMAN, *Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu*, Freiburg/Basel/Wien ⁴1981, 141.

²⁶ Schneider, 7.

²⁷ Sophie Scholl bekundet dies in einem von großer Erschütterung und innerer Leere geprägten Brief vom 18.11.1942 an ihren Verlobten Fritz Hartnagel nach Stalingrad: «Gegen die Dürre des Herzens hilft nur das Gebet.» Der Brief ist abgedruckt in: Sophie SCHOLL – Fritz HARTNAGEL, *Damit wir uns nicht verlieren. Briefwechsel 1937-1943*, hg. von Thomas HARTNAGEL, Frankfurt/M. 2005, 431.

²⁸ Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Nochmals – Reinhold Schneider*, Einsiedeln/Freiburg 1991, 276f.

²⁹ RATZINGER/Benedikt XVI., *Das Gebet des Herrn*, 171.

³⁰ Simone WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*, München ²1961, 248.

³¹ Vgl. KOCK, Einführung, 5-26; FRÜHWALD, *Vorwort*, 9-34.

³² SCHNEIDER, *Winter in Wien*, 93. Vgl. auch die Passage, in denen er, «wanderermüde, welt- und glaubensmüde» (E. Kock) formuliert: «Beten über den Glauben hinaus, gegen den Glauben, gegen den Unglauben, gegen sich selbst, ...: solange dieses Muss empfunden wird, ist Gnade da; es gibt einen Unglauben, der in der Gnadenordnung steht. Es ist der Eingang in Jesu Christi kosmische und geschichtliche Verlassenheit, vielleicht sogar ein Anteil an ihr...» (ebd., 166).

³³ Vgl. noch eindringlicher in den späteren Wiener Notizen: «Der Glaube, der zu Grabe fährt, mit Christus ins Grab, wird vielleicht auferstehn. ... Der Glaube hat nur noch diesen Weg: durch das Grab; sein Leben ist die geheimnisvolle, die unterirdische Agonie, sein Ort die Kapelle der Todesangst Christi.» SCHNEIDER, *Winter in Wien*, 141; vgl. auch den Beitrag von Michael SCHNEIDER in diesem Heft.

³⁴ »Bleibt uns nur die Kraft, deiner Vaterschaft eingedenk zu sein, so ist die Not nicht vergeblich gekommen; alle Sorge hat nur diesen Sinn, dass wir sie durchdringen mit unserm Vertrauen. Du bist unser Vater; zu dir hin ist alles geordnet; und da du der Vater aller Menschen bist, so wollen wir vom Glauben an die Menschheit nicht lassen» (Schneider, 18).

ABT MARTIN WERLEN OSB · EINSIEDELN

GEISTLICHE VATERSCHAFT

Als Zeremoniar des Klosters betreute ich während 9 Jahren auch die Ministrantengruppe für die Klosterliturgie; Schülerinnen und Schüler unseres Gymnasiums. Die Feier der Eucharistie war immer Mittelpunkt unserer Ausflüge. Dabei stellte ich mich jedes Mal den Lesungen aus der Heiligen Schrift, die von der Kirche für den jeweiligen Tag vorgesehen waren. Das war eine besondere Herausforderung, denn Jugendliche erwarten vom Prediger mehr als ein paar fromme Worte oder eine schöne Predigt. In besonderer Erinnerung bleibt mir diesbezüglich der Evangeliumsabschnitt Mt 23,8-10: «Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer, Christus.» Zu dieser Zeit war ich *Novizenmeister*, *Lehrer* am Gymnasium und wurde *Pater (Vater)* genannt.

Junge Menschen merken – Gott sei Dank – diesen Widerspruch. Man kann sie nicht einfach mit ein paar frommen Sprüchen zufriedenstellen. Jugendliche fordern heraus, sich den Herausforderungen unseres Glaubens ehrlich zu stellen. Warum lassen wir uns scheinbar problemlos Doktor (Lehrer) der Theologie nennen, Pater, Abt, Heiliger Vater, Meister? Warum können wir selbst im kirchlichen Rahmen einfordern, zu schwören und Eide abzulegen? Und auf der anderen Seite halten wir uns rigoros an die Weisungen des Evangeliums (z.B. in Fragen der Unauflöslichkeit der Ehe). Müssten wir das Evangelium nicht in allen Bereichen ernster nehmen?

«Auch sollt ihr niemanden auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel.» Das ist eine deutliche Anfrage an uns als Kirche und als Getaufte zum Gebrauch des Vater-Titels. Die Kirche tut gut daran, sich dieser Herausforderung zu stellen.

Abt MARTIN WERLEN OSB, geb. 1962, 58. Abt des Klosters Einsiedeln/Schweiz (seit 2001); Studien der Philosophie, Theologie und Psychologie, Lizentiat in Psychologie; Mitglied der Schweizer Bischofskonferenz; Lehrer an der Stiftsschule (Gymnasium) und Theologischen Schule Einsiedeln.

1. Ein Blick in Bibel und Tradition

Falls jemand überhaupt bemerkt, dass unser Gebrauch des Vater-Titels über die biblische Weisung stolpern müsste, beruhigt er sich oder andere meistens mit der in der Heiligen Schrift bereits sichtbaren Praxis. Tatsächlich benutzt schon die erste Jüngergeneration den Vater-Titel nicht nur für den himmlischen Vater. Eine nähere Betrachtung von Mt 23,9 lässt zudem erkennen, dass hier direkt wohl nicht religiöse Führer gemeint sind, die sich Vater nennen lassen, sondern tatsächlich die leiblichen Väter. Denn es gibt keinen Beleg dafür, dass Schriftgelehrte mit ‚Vater‘ angesprochen wurden. Es geht also zuerst um die leibliche Vaterschaft. «Im Horizont einer radikal-eschatologischen Reich-Gottes-Botschaft proklamierte der Satz die geistige Loslösung von der Familie und die gänzliche Hinwendung zu Gott.»¹

Jesus selbst spricht bei leiblichen Vätern von ‚Vater‘ (vgl. z.B. Lk 15,12). Allerdings macht er durch sein Wort und Handeln gerade deutlich, dass alle irdische Vaterschaft Anteil an der Vaterschaft des himmlischen Vaters ist. Wer meint, seine Vaterschaft sich selbst zu verdanken, lebt in einer großen Illusion. Kein Mensch genügt sich selbst – auch nicht ein Vater. Im eigentlichen Sinn ist nur Gott unser Vater. Jede andere Vaterschaft ist ein Widerschein der göttlichen Vaterschaft. Vater ist man nicht – Vater wird man. Nur Gott wird nicht Vater – Gott ist Vater. Selbst leibliche Vaterschaft ist nicht einfach mit der Zeugung gegeben. Dies entgegen der populären oberflächlichen Einschätzung: «Vater werden ist nicht schwer, Vater sein dagegen sehr!» Das macht folgende Aussage eines Vaters deutlich: «Ich bin meinen Kindern zum Vater geworden, als ich aufgehört habe zu trinken.» Der gläubige Mensch ist der Wahrheit näher. Denn «die Vaterschaft Gottes ist die Quelle der menschlichen Elternschaft» (KKK 2214). Die irdische Vaterschaft ist Anteil am Schöpfungswerk Gottes. Der Vater zeugt Leben und ermöglicht neues Leben, Leben, das sich entfalten kann und zur größtmöglichen menschlichen Freiheit findet. Leben ist nur möglich dank der Erfahrung solcher Vaterschaft. Wer Vaterschaft kaum oder schlecht erlebt, wird auch Mühe haben, sich in dieser Welt zurechtzufinden. Wer Vaterschaft nicht erlebt, verfehlt auch eine personale Gotteserfahrung. Diese Zusammenhänge hat Hans Urs von Balthasar in einem Artikel auf anschauliche Weise dargestellt.²

Niemand kann sich aufgrund seines Vaterseins über andere erheben. Jeder irdische Vater bleibt auch immer Sohn. Die Vater-Sohn-Beziehung darf nicht zu einem Beziehungsmuster der Überlegenheit werden, sondern muss Hilfe sein zur Menschwerdung.

Das eben Gesagte gilt nicht nur für die leibliche Vaterschaft, es gilt erst recht für die geistliche Vaterschaft. Geistliche Vaterschaft verdankt sich ganz und gar der Vaterschaft Gottes, der will, «dass alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen» (1 Tim 2,4).

Von der geistlichen Vaterschaft schreibt der heilige Paulus in verschiedenen seiner Briefe. Der Gemeinde in Korinth ruft er in Erinnerung: «Nicht um euch bloßzustellen, schreibe ich das, sondern um euch als meine geliebten Kinder zu ermahnen. Hättet ihr nämlich auch ungezählte Erzieher in Christus, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus bin ich durch das Evangelium euer Vater geworden. Darum ermahne ich euch: Haltet euch an mein Vorbild!» (1 Kor 4,14–16). Im ersten Brief an die Thessalonicher vergleicht er sein Verhalten mit dem eines Vaters: «Ihr wisst auch, dass wir, wie ein Vater seine Kinder, jeden Einzelnen von euch ermahnt, ermutigt und beschworen haben zu leben, wie es Gottes würdig ist, der euch zu seinem Reich und zu seiner Herrlichkeit beruft» (1 Thess 2,11f). Und im Brief an Philemon heißt es: «Ich, Paulus, ein alter Mann, der jetzt für Christus Jesus im Kerker liegt, ich bitte dich für mein Kind Onesimus, dem ich im Gefängnis zum Vater geworden bin» (Phlm 1,9f).

Die Beschäftigung mit den Vätern bringt eine interessante Entdeckung mit sich: Mit großer Selbstverständlichkeit bezeichnen sie Christus als Vater. Christus ist der neue Vater, in dem alle lebendig gemacht werden (vgl. 1 Kor 15,22). «Während Adam seine Kinder ... nur zu einem sterblichen Leben zeugen kann, zeugt Christus die seinen in der Taufe zu einem unsterblichen.»³ Evagrius Pontikos zögert nicht, Christus sowohl als Vater als auch als Mutter zu bezeichnen: «Ein und derselbe Christus kann, je nach dem Gedankenzusammenhang, sowohl als ‹Vater› wie auch als ‹Mutter› bezeichnet werden: Als Vater derer, die den ‹Geist der Sohnschaft› besitzen, als Mutter aber jener, die noch der Milch bedürfen und nicht fester Speise. So ward ja der in Paulus sprechende Christus zum ‹Vater› der Epheser, indem er ihnen die Geheimnisse der Weisheit offenbarte, zur ‹Mutter› aber der Korinther, indem er sie mit Milch tränkte.»⁴

Der geistliche Vater steht ganz und gar in der Nachfolge Christi. Er ist kein Guru. Der Sinn geistlicher Vaterschaft ist nicht irgendeine Abhängigkeit, sondern Ermöglichung neuen Lebens. Geistliche Vaterschaft will einem anderen helfen, das Leben in Fülle zu finden. Niemand kann sich als geistlicher Vater über die anderen erheben. Geistliche Vaterschaft ist das «Eintreten in sein Heilswerk, das die Menschen aus der Bosheit zur Tugend ... und von der Unwissenheit zur Erkenntnis Gottes ... führen will.»⁵ Ein geistlicher Vater ist daher ein Mensch, der die Wahrheit, die ihm im Glauben in der Taufe geschenkt wurde, nicht nur weiß, sondern immer neu verinnerlicht. Denn man kann nur lehren, was man selbst gelebt hat. Evagrius Pontikos definiert in einem Brief geistliche Vaterschaft folgendermaßen: «Was die geistlichen Väter betrifft, so werden sie sicherlich nicht deshalb ‹Väter› genannt, weil sie vielen vorstehen. Anderenfalls könnte man ja auch die Tribunen ‹Väter› nennen. Väter sind vielmehr jene, die die Gabe des Geistes besitzen und viele für die Tugend und die Erkenntnis Gottes

zeugen.»⁶ Der geistliche Vater ist Geistträger. Sein Wort ist geistgewirkt. «Abba» und «Amma» sind daher die im frühen Mönchtum üblichen Anreden für Geistbegabte. Geistliche Vaterschaft ist nicht Institution, sondern Charisma – Gabe des Heiligen Geistes.

Den geistlichen Vater zeichnet die Gabe zur Unterscheidung der Geister aus. Aber auch er selbst ist immer neu dieser Gabe ausgesetzt: nicht alles, was geistlich genannt wird, ist auch geistlich. In den Erzählungen über die Väter in der ägyptischen Wüste wird die Erfahrung nicht ausgeblendet, dass selbst vorbildliche geistliche Väter auf völlig ungeistliche Wege geraten können. Kein Mensch ist ein für allemal geistlicher Vater. Der echte geistliche Vater ist sich seiner Gebrechlichkeit bewusst.

Geistliche Vaterschaft hat ihren Ort in der Kirche und setzt sich ihrem Urteil aus. Gerade darin unterscheidet sie sich von der Pseudovaterschaft selbsternannter oder von Menschen gemachter Gurus. Hier verläuft die Grenze zwischen Sekten und Kirche. Der geistliche Vater vertritt die Wahrheit der gesunden Lehre, über die die Kirche zu wachen hat. Seine Demut des Glaubens zeigt sich konkret in der Einstellung zu den Quellen der Erkenntnis, und das ist die Glaubenslehre in der großen Tradition der Kirche.

Nach dem Vorbild Christi ist der geistliche Vater Arzt und Lehrer in einem. Arzt ist er, indem er die Menschen aus der Bosheit zur Tugend führt, Lehrer ist er, indem er die Menschen von der Unwissenheit zur Erkenntnis Gottes führt. Evagrius Pontikos überträgt dem geistlichen Vater auch eine Schutzengel-Rolle: in der Belehrung und im fürbittenden Gebet.⁷

Den geistlichen Vater zeichnet die Gabe der Diskretion aus. Er holt den Menschen dort ab, wo er sich befindet. Er geht auf die Bedürfnisse und das Fassungsvermögen des andern ein und führt ihn behutsam von der Sünde zur Tugend, von der Unwissenheit zur Erkenntnis.

2. Geistliche Vaterschaft in der Regel Benedikts

Der heilige Benedikt übernimmt in seiner Mönchsregel bewährte Erfahrungen des kirchlichen und monastischen Lebens aus Ost und West.⁸ Dies gilt auch für das Verständnis geistlicher Vaterschaft, das vor allem in seinen Darlegungen über den Abt deutlich wird. Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts wurde in Kommentaren zur Benediktsregel der Abt oft mit dem römischen Paterfamilias verglichen. Die neuere Regelforschung hat aber deutlich gemacht, wie sehr das Abt-Bild von der monastischen Tradition geprägt ist. Der Begriff Paterfamilias kommt in der Regel nur einmal vor – und zwar für Christus (vgl. RB 2,7).

Benedikt gründet die geistliche Vaterschaft auf die Vaterschaft Christi. An zwei Stellen kommt er ausdrücklich darauf zu sprechen: «Man glaubt nämlich, dass der Abt im Kloster die Stelle Christi vertritt, wird er doch mit

dessen eigenem Namen angedredet, wie der Apostel sagt: Ihr habt den Geist empfangen, der euch zu Söhnen macht, den Geist, in dem wir rufen: Abba, Vater» (RB 2,2-3). «Weil man aber glaubt, dass der Abt die Stelle Christi vertritt, nennt man ihn ‹Herr› und ‹Abt›. Das maßt er sich nicht selber an, sondern wir ehren und lieben in ihm Christus. Er selber denke daran und verhalte sich so, dass er solcher Ehre würdig ist» (RB 63,13-14). Weil der Abt wie Christus den Vater offenbart, wird er als geistlicher Vater verstanden. Für Benedikt ist klar, dass auch die Gemeinschaft Geiststrägerin ist. «Die Brüder wünschen die Vaterschaft Gottes in ihrer Mitte konkret vergegenwärtigt zu sehen. Aufgrund des Geistempfangs nennen sie den Abt ‹Abba – Vater›, dies im Blick auf Christus.»⁹ Benedikt legt dem Abt nahe, auf das Wirken des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft – besonders in denjenigen, von denen man nichts erwartet – wachsam zu sein. Der überraschende Grund, warum der Abt in wichtigen Fragen alle zur Beratung zusammenerufen soll: «Weil der Herr oft einem Jüngeren offenbart, was das Bessere ist» (RB 3,3).

Kriterien für die Wahl des Abtes sind seine Lebensführung und seine Lehrweisheit (vgl. RB 64,2). Der Abt muss von der Erkenntnis Gottes ganz durchdrungen sein, denn er darf «nichts lehren, anordnen oder befehlen, was vom Gebot des Herrn abweicht, sondern sein Befehl und seine Lehre sollen wie ein Sauerteig der göttlichen Heilsgerechtigkeit die Herzen der Jünger durchdringen» (RB 2,4-5). «Er muss sich im göttlichen Gesetz auskennen und ein Wissen besitzen, aus dem er Altes und Neues hervorholen kann» (RB 64,9). All das soll er aber eher durch Taten als mit Worten lehren (vgl. RB 2,12).

Der geistliche Vater hat die Gabe der Unterscheidung. Diese zeichnet die Benediktsregel in besonderer Weise aus. Der Abt muss ein Gespür für den rechten Augenblick und das rechte Vorgehen haben: «Je nach Zeit und Umständen verbinde er Strenge mit Liebenswürdigkeit; er zeige bald den Ernst des Meisters, bald die liebevolle Güte des Vaters» (RB 2,24). «Er bemühe sich mit viel Einfühlungsvermögen» (RB 27,5). Benedikt appelliert noch und noch an den geistlichen Vater, den einzelnen Menschen in seiner Originalität zu respektieren. Gerade dies macht die Aufgabe schwer: «Er wisse, wie schwer und mühevoll die Aufgabe ist, die er übernimmt, Seelen zu leiten und der Eigenart vieler zu dienen, dem einen mit freundlichen Worten, einem anderen mit Tadel, einem dritten mit gutem Rat. Dem Charakter und der Fassungskraft jedes Einzelnen suche er zu entsprechen und sich allen so verständnisvoll anzupassen, dass er an der ihm anvertrauten Herde nicht nur keinen Schaden leidet, sondern sich am Gedeihen einer guten Herde freuen kann» (RB 2,31-32). Er soll alles mit Maß ordnen, «damit die Starken finden, was sie suchen, und die Schwachen nicht weglaufen» (RB 64,19). Die Gabe der Unterscheidung ist auch gefordert, wenn

Korrekturen angebracht werden müssen: «Muss er zurechtweisen, so gehe er klug vor und tue nicht zuviel des Guten, damit das Gefäß nicht zerbricht, wenn er den Rost allzu eifrig auskratzen will» (RB 64,12).

Immer wieder erinnert Benedikt den Abt an seine Verantwortung: «Der Abt soll die ihm anvertraute Herde nicht verwirren und nicht ungerechte Verfügungen treffen, als dürfe er unumschränkt Macht ausüben; sondern er sei sich stets bewusst, dass er für alle seine Urteile und Handlungen Gott Rechenschaft abzulegen hat» (RB 63,2-3). Wer die zahlreichen Mahnungen an die Adresse des Abtes liest, wird nicht darauf erpicht sein, eine solche Verantwortung zu übernehmen (vgl. zum Beispiel RB 2,6; RB 3,11; RB 2,37-38; RB 64,7; RB 65,22).

Die geistliche Vaterschaft ist nicht etwas, was man sich anmaßen kann. Die geistliche Vaterschaft ist eine Gnadengabe. Wer zu ihr Ja sagt, wird hingegen selbst wieder zum Beschenkten: «Stets in Furcht vor der Untersuchung, die ihm als Hirten der ihm anvertrauten Schafe bevorsteht, wird die Verantwortung für andere ihm helfen, die Rechenschaft über sich selber ernst zu nehmen. Und indem er mit seinen Mahnungen andern zur Besserung verhilft, wird er von den eigenen Fehlern geläutert» (RB 2,39-40).

Auch Benedikt erinnert den Abt verschiedentlich an seine eigene Gebrechlichkeit (z.B. RB 64,13). Die Gefahr zum Missbrauch der Macht wurde schon erwähnt. Obwohl klare Entscheidungen und (Zurecht-)Weisungen gefordert sind, soll das Erbarmen immer das Richten übertreffen, «damit auch er Gleiches erfahre» (RB 64,10).

Zweimal bezeichnet Benedikt den Abt als Arzt (vgl. RB 27,2 und RB 28,2). Er soll sich bewusst sein, dass nicht die Gesunden den Arzt brauchen, sondern die Kranken (vgl. RB 27,1). Der Mönch soll seine Gedanken und Regungen des Herzens dem Abt oder geistlichen Vätern offenbaren, ohne etwas zu verbergen (vgl. RB 7,44), denn diese verstehen es, eigene und fremde Wunden zu heilen, ohne sie aufzudecken oder bekannt zu machen (vgl. RB 46,5-6).

3. Herausforderungen

Der Umgang mit dem Titel «Vater» ist eine große Herausforderung für die Kirche. Der Gebrauch dieses Titels ist nicht Nebensache, sondern berührt den Kern des Glaubens. Interessant ist – und das sollte auch beim Lesen dieses Artikels aufgefallen sein –, dass von der geistlichen Mutterschaft in der Tradition selten und heute kaum mehr die Rede ist. Dies ist verständlich, wenn man bedenkt, dass die Theologenzunft über Jahrhunderte fast ausschließlich aus Männern zusammengesetzt war. Und doch ist es auch überraschend. Denn im Evangelium ist ausdrücklich von der geistlichen Mutterschaft die Rede, nicht aber von der geistlichen Vaterschaft. «Wer den

Willen Gottes erfüllt, der ist für mich Bruder und Schwester und Mutter» (Mk 3,35).

Aus dieser geistlichen Mutterschaft wird deutlich, was geistliche *Vaterschaft* ist. Es ist nicht eine Frage des Geschlechts, sondern der Christusbefolgung. Bei diesem christozentrischen Ansatz verfällt man nicht einfach den kulturell bedingten patriarchalischen Strukturen und versucht, sie theologisch zu rechtfertigen. Eine Rückbesinnung auf die Bibel und die Tradition kann uns helfen, aus kulturbedingten Verengungen herauszufinden.

Die Westkirche ist immer wieder der Gefahr der Überinstitutionalisierung ausgesetzt. So wird man nicht Vater, sondern man ist es von einem Tag auf den andern (z.B. durch die Priesterweihe). Der charismatische Grund der geistlichen *Vaterschaft* geht dabei ganz unter. Dies geschieht übrigens auch bei anderen Charismen. Die Ehelosigkeit der Priester und sogar der Ordensleute wird in der Öffentlichkeit weitgehend als eine Frage der Institution wahrgenommen. Wir nennen uns in der Kirche zu schnell Vater und wir lassen uns zu schnell Vater nennen. Die Kirche hat durch den inflationären Gebrauch des Vater-Titels viel dazu beigetragen, dass der Sinn für die geistliche *Vaterschaft* und die geistliche Mutterschaft verlorengegangen ist. Die Pseudo-*Vaterschaft* vieler sich Vater Nennender hat dazu beigetragen, dass sich Theologie und Spiritualität immer mehr entfernt haben. Alle möglichen und unmöglichen Väter und Gurus traten auf.

Geistlicher Vater und geistliche Mutter wird man. Es geht darum, sich in die Tiefe des Glaubens zu begeben und in allem Gottes Willen zu suchen – nicht darum, in irgendwelche Ämter aufzusteigen. Jegliches Karriere-denken in der Kirche widerspricht diametral der Weisung Jesu im Anschluss an die Aussagen zur alleinigen *Vaterschaft* Gottes: «Der Größte von euch soll euer Diener sein» (Mt 23,11).

Vater ist man nicht einfach, wenn man das Charisma der Ehelosigkeit hat. Vater ist auch nicht einfach, wer den Stuhl des Heiligen Petrus besteigt. Wer Vater ist oder nicht, dafür haben einfache Gläubige sehr oft ein gutes Gespür. Dies ist allerdings in der östlichen Tradition der Kirche lebendiger geblieben als im Westen, wo die Kirche viel strukturierter und zentralisierter ist. Niemand kann sich selbst zum Vater machen. Wenn jemand auf sein Visitenkärtchen schreibt: «Geistlicher Begleiter», so ruft das Unbehagen hervor. Zum geistlichen Begleiter kann man sich nicht selber machen. Geistlicher Begleiter wird man, indem man als solcher von geistgetriebenen Menschen aufgesucht wird. Geistliche *Vaterschaft* ist eingebettet in die Gemeinschaft der Gläubigen, die selbst Geistträger sind.

Wie wenig Verständnis für geistliche Mutterschaft und *Vaterschaft* selbst in höchsten kirchlichen Kreisen da ist, zeigte die vehemente Forderung eines Kurienkardinals anlässlich eines Ad-limina-Besuches, dass nur Priester geistliche Begleiter von Priesteramtskandidaten sein dürfen. Ich entgegnete im

Kreis von verschiedenen Kardinälen, dass ich nicht einmal wisse, ob mein wichtigster geistlicher Begleiter ein Priester sei. Aber eines wisse ich: Er werde von der Kirche als großer Heiliger verehrt und trage den Namen Benedikt. Der heilige Benedikt wird in Ost und West als geistlicher Vater verehrt. Ob er Priester war oder nicht, ist nicht nachweisbar, aber auch nicht von Bedeutung.

Gott sei Dank ist die junge Generation wieder empfindlicher für die Bedeutung von geistlichen Müttern und Vätern. Damit ist die Gefahr verbunden, dass junge Menschen irgendwelchen Gurus folgen, aber auch die Chance für die Kirche, geistliche Vaterschaft wieder neu als Charisma zu entdecken und zu leben. Ein wesentlicher Beitrag auf diesem Weg der Neuentdeckung einer weitgehend verlorenen Perle könnte von den geistlichen Müttern und Vätern in den Orden kommen. Vieles spricht dafür, dass suchende Menschen unserer Zeit dafür ein Sensorium haben.

ANMERKUNGEN

¹ Joachim GNILKA, *Das Matthäusevangelium, II. Teil*, Freiburg 1988, 277.

² Hans URS VON BALTHASAR, *Der Zugang zur Wirklichkeit Gottes*, in: Johannes FEINER – Magnus LÖHRER (Hg.), *MySal 2: Die Heilsgeschichte vor Christus* (1967) 16–45.

³ Gabriel BUNGE, *Geistliche Vaterschaft. Christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*, Regensburg 1988, 34. In den folgenden Ausführungen stütze ich mich vor allem auf die Schriften des im 4. Jh. in der ägyptischen Wüste lebenden Mönchsvaters Evagrius Pontikos, wie sie mein Mitbruder P. Gabriel Bunge dem Menschen unserer Zeit zugänglich macht.

⁴ Zitiert in BUNGE, *Geistliche Vaterschaft*, 33.

⁵ BUNGE, *Geistliche Vaterschaft*, 36.

⁶ BUNGE, *Geistliche Vaterschaft*, 37.

⁷ Vgl. BUNGE, *Geistliche Vaterschaft*, 46f.

⁸ Martin WERLEN, *Bewährtes neu denken. Benedikt und Tradition*, in: Notker WOLF (Hg.), *Die Botschaft Benedikts. Die Weisheit seiner Äbte und Äbtissinnen*, Münsterschwarzach 2008, 97–101.

⁹ Georg HOLZHERR, *Die Benediktsregel. Eine Anleitung zu christlichem Leben*, Fribourg 2005, 83.

MICHAEL SCHNEIDER SJ · FRANKFURT AM MAIN

OFFENBARUNG JENSEITS DES WORTES

Eine trinitätstheologische Überlegung zum Schweigen Gottes

Gegenüber anderen Religionen bzw. verschiedenen mystischen und mythischen Wahrnehmungen konkretisiert sich die monotheistische Revolution weder in rituellen Vollzügen oder Zeremonien noch in besonderen Erfahrungen, sondern im Propheten. Während sich die mystische Erfahrung in überzeitlichen Symbolen ausdrückt, ist der göttliche Anruf, der den Propheten trifft, datierbar im Hier und Jetzt, er setzt Geschichte. Wer an den Gott der Offenbarung glaubt, erfährt sich nicht einem Kreislauf des immer Gleichen unterworfen, er ist in eine Geschichte gestellt, die für Neues offen bleibt, weil Gott unentwegt in ihr handelt. Während der Mystiker gegenüber seinen Mitmenschen ein Erfahrener «erster Hand» ist, sind unter dem Anruf Gottes alle in der gleichen Lage, jeder wird in gleicher Weise aufgefordert bzw. gerufen.¹ Beantwortet wird Gottes Anruf konkret im Gebet. Wie aber vollzieht sich diese Antwort, und was sagt sie über das Spezifikum des christlichen Erfahrungsweges? Ein zentrales Moment ist die Begegnung mit dem *Schweigen Gottes*, wie im Folgenden dargelegt werden soll.

1. Der Erfahrungsweg im Glauben

Es wäre ein Missverständnis, den christlichen Glauben einzig von der menschlichen Erfahrungswirklichkeit her zu definieren. Die Norm der christlichen Erfahrung ist einzig die *Erfahrung, die Christus macht*², sie allein stellt die Grunderfahrung des Glaubens- und Gebetsweges dar. Christus ist das Objekt, aber auch das Subjekt christlicher Glaubenserfahrung. Gehört es zu einem Propheten oder Religionsgründer, dass er eine besondere Erfahrung des Göttlichen macht und sie anschließend in Worte fasst, so unterscheidet sich davon Christus dadurch, dass er gewissermaßen nichts zu sagen hat; er selbst *ist*, was er zu sagen hat: «Wer mich sieht, sieht den Vater»

MICHAEL SCHNEIDER SJ, geb. 1949, Dr. theol., Studium in Münster, Rom, Wien und Freiburg. Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft sowie Leiter des Instituts für Dogmen- und Liturgiegeschichte und des Seminars Byzantinistik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt a.M.

(Joh 14,9). Jesus Christus ist *die* Erfahrung des Vaters. Diese genuin christliche Erfahrung relativiert alle weiteren Erfahrungen, die nicht Christus zum Objekt und zum Subjekt haben. Der Christ will selbst nichts erfahren, er sucht vielmehr Anteil zu erhalten an der Erfahrung Christi, der die Erfahrung Gottes ist.

Die Teilnahme an der Erfahrung Christi gibt Anteil an der *Wirklichkeit* Christi: Auf dem Weg der Nachfolge wird der Glaubende selbst diese Erfahrung!³ Von hier aus erklärt es sich, dass der Christ auf seine eigene Erfahrung keinen besonderen Wert legt, er braucht selbst nichts zu erfahren, ist er doch hineingenommen in eine Erfahrung, die alle innerweltlichen Grenzen übersteigt. Gegenüber allen Erfahrungen, die sich ihm anbieten, ist unvergleichlich mehr das, was ihm geschenkt ist, nämlich dem nachzufolgen und immer ähnlicher zu werden, der die Erfahrung des Vaters ist. Paulus schreibt im Galaterbrief: «Ich bin mit Christus gekreuzigt worden; nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir» (Gal 2,19f.). In der Erfahrung Gottes ist der Glaubende sich selbst enteignet. Diese Expropriierung bleibt wesenseigentümlich für den Weg der christlichen Erfahrung.

Das Urbild der Erfahrung im Glauben ist die Trinität: «Der Sohn ist die Erfahrung des Vaters. Und zwar in dem doppelten Sinn, dass der Sohn derjenige ist, dessen Erfahrung der Vater macht, und auch derjenige, der die Erfahrung des Vaters macht. Die Einheit dieser beiden Sinne, des objektiven und des subjektiven, ist der Heilige Geist. Durch den Sohn erkennt sich der Vater, deshalb gibt er sich dem Sohn auch zum Erkennen hin. Der Vater gibt uns also keinen Ersatz seiner Gegenwart; er fordert vielmehr von uns, ihn in seinem Sohn so zu erkennen, wie er sich selbst erkennt. Der Vater erkennt den Sohn nur deshalb, weil er sich ihm vollkommen hingibt. Und entsprechend kennt der Sohn den Vater nur, indem er mit ihm zusammen den Heiligen Geist hervorgehen lässt.»⁴ Dieses doppelte «Erkennen im Sohn» macht einen Wesenszug des Lebens im Glauben und speziell der Liturgie aus.

Die christologische und trinitarische Grundlegung des christlichen Erfahrungsweges im Glauben findet ihren sichtbaren Ausdruck in der *Taufe*, die der Beginn des christlichen Erfahrungsweges ist. Die Rückbezogenheit auf die Taufe bestimmt sogar den «mystischen» Erfahrungsweg, auch er ist in seinem Wesen von der Trinitäts- und Tauftheologie bestimmt. Obwohl sich zahlreiche Gleichheiten mit anderen Formen der Mystik aufzählen lassen, unterscheidet sich die christliche Mystik von jeder anderen dadurch, dass sie eine *Christuserfahrung* ist. Der hier deutlich werdende Vorrang des Gehaltes vor der Gestalt, der für das Christentum eigentümlich ist, lässt verständlich werden, warum «Mystik» kein genuin christlicher Begriff ist. «Christlich» erweist sich der Weg der Mystik, wo er sich auf das «mysterion», nämlich das Heilsereignis in Jesus Christus bezieht. Das Gnadengeschenk, das jedem

Getauften im objektiven Mysterium verheißen ist, bleibt für ihn subjektiv einholbar. Jeder Getaufte ist zum Mystiker berufen. Die Tatsache jedoch, dass jeder Christ ein Mystiker werden kann, besagt nicht, dass christliche Mystik auf eine rein natürliche Ebene zurückführbar wäre, geht sie doch über jede Erfahrung natürlicher Mystik hinaus; die mystischen Elemente der christlichen Erfahrung müssen in ihrem inkarnatorischen Kontext gesehen und gedeutet werden.

Jede Erfahrung im Glauben ist *Gabe* und kann als solche nicht «gemacht» werden, sondern wird von Gott geschenkt. Die Glaubenserfahrung wird gleichsam «passiv» empfangen. Von einer Aktivität des Menschen kann nur insofern gesprochen werden, als er gemäß der Wirklichkeit zu leben hat, die seine Existenz ausmacht. Die Gabe, die der Mensch im Glauben empfängt, bleibt ihm nicht äußerlich, sieht er sich doch in das göttliche Drama der Heilsgeschichte mit hineingenommen. Dieser Mitvollzug übersteigt alles Menschenmögliche, er führt nämlich in «die jede Erkenntnis überragende Liebe Christi, um erfüllt zu werden in die ganze Fülle Gottes hinein» (Eph 3,19).

Aus der Erkenntnis, dass Gott und seine Liebe immer größer sind als alles, was wir von ihm erfahren können, ergibt sich die Dringlichkeit der je neuen «Destruktion des Gottesbildes» (K. Rahner): «Man erweist dem Menschen einen großen Dienst, und zwar den größten von allen, wenn man vor seinen Augen alle abergläubischen Vorstellungen nacheinander zum Erlöschen bringt, um schließlich in ihm das reine Gefühl der religiösen Erwartung zu erzielen [...]. Nichts dient mehr der Wahrheit und nichts ist notwendiger als zuzusehen, wie selbstgefällig oder eher naiv der Metaphysiker von seinen Konstruktionen eingenommen, der Künstler in sein Werk, der Fromme in sein sittliches Ideal verliebt ist oder der Apostel der Tat um der Tat willen sich wie ein Wilder mit seinen Götzen verhält: überall derselbe Anspruch und dieselbe Anmaßung; alle machen sich gleicherweise vor, ihren Gott zu machen ohne Gott. Dieses Nichts menschlicher Anstrengung bloßzulegen, ist das Werk einer frommen Gottlosigkeit.»⁵ Nur jene Erfahrung darf als authentisch und als dem Glauben angemessen bezeichnet werden, die dieser je neuen Destruktion des Gottesbildes nicht ausweicht, denn nur diese führt in die Begegnung mit dem wahren Gott.

2. Zwischen Offenbarung und Schweigen

Es stellt sich nun die Frage, wie der endliche Mensch überhaupt von der Fülle des unendlichen Gottes erfüllt werden kann. Das Lateran-Konzil von 1215 greift diese Frage auf und lehrt: «Von Schöpfer und Geschöpf kann keine Ähnlichkeit ausgesagt werden, ohne dass sie eine größere Unähnlichkeit zwischen beiden einschliesse.» Um diese Antwort in ihrer Aussagekraft recht zu verstehen, muss sie bedacht werden auf dem Hintergrund der

Frage, wie in der geschichtlichen Person Jesu überhaupt Gottes Unbegreiflichkeit begreiflich werden kann: «Niemand wird es den Menschen gelingen, eine endgültige, unbeweglich bleibende Antwort zu geben: Das genau meint das Lateran-Konzil mit je größerer Unähnlichkeit über alle Ähnlichkeit hinaus; aber dies nicht deshalb, weil Gott unerreichbar bleibt, sondern weil wir ihn in seinem Sohn Jesus Christus erkennen und verstehen können [...]. In ihm (Christus) ist Gottes «Unähnlichkeit» uns so «ähnlich» geworden, dass wir ihn, d.i. Gott, mit Händen greifen können.»⁶ Der Mensch erfährt Gottes Ähnlichkeit, wenn er eintritt in Gottes Unähnlichkeit, nämlich in die Menschwerdung des Gottessohnes und seinen Gehorsam bis zum Kreuz; ihm wird der Glaubende dadurch immer ähnlicher, dass er in seine Entäußerung eintritt und sie mitvollzieht, indem er in den Dienst am Nächsten eintritt. Der Dienst am Bruder und an der Schwester verliert sich nicht auf der Horizontalen, bleibt er doch rückgebunden an den, der allen Menschen gleich geworden ist. Der auferstandene Herr und Bruder aller lässt den Bruderdienst zu einem authentischen «Gottesdienst» werden.

Während das Christentum die Erfahrung der «Unsagbarkeit» Gottes mit anderen Religionen gemeinsam hat, kennt es neben der verneinenden, der apophatischen Sprechweise auch die «positiv-symbolische, rhetorisch-allegorische» Rede von Gott. Die «Verleiblichung» in die Form der Sprache bedeutet nicht, dass der Glaubende des Sagbaren und Gesagten habhaft werden will. Dies lässt sich erkennen an dem, was der «Leib» für den Menschen bedeutet: Während die Körperlichkeit eines Menschen dem Zugriff des anderen ausgeliefert ist, bleibt der Leib unverfügbar, er ist nie nur Sache, nie nur Gegenstand, sondern letzter Ausdruck des persönlichen Daseins eines Menschen in der Welt, er zeigt, wie einer «leibt und lebt». Es gibt eine Sprache, die einer zu «sprechen» versteht, ohne sich des Ausgesprochenen zu bemächtigen, und die es ihm ermöglicht, im Wort zu «leben», statt Wörter zu gebrauchen. Trotz aller Ohnmacht der Sprache, die sich in der Verwendung von Paradox, Negation usw. zeigt, kennt die Glaubenssprache beides, nämlich «das sprachliche Unvermögen *und* die Sprachkraft, die Sprachfeindschaft *und* die Sprachfreude, das Schweigen *und* die Überfülle machtvoller Beredtsamkeit»⁷. Beides, die Scheu wie auch die Notwendigkeit, über das Erfahrene zu berichten, erklärt sich aus der Erfahrung selbst: Wer Gott erfährt, weiß, dass er seine Erfahrung nicht in Worte fassen kann, und doch kann er das Erfahrene nicht für sich behalten.

Gott wird sowohl als der Nahe wie auch als der Ferne erfahren, und beides, Gottes «Nähe» und Gottes «Ferne», gibt dem Leben im Glauben seine «Gestalt». Selbst die höchste Theophanie, nämlich Gottes vollkommene Offenbarung in der Welt durch die Inkarnation des Wortes, ist apophatisch. Pseudo-Dionysios gibt hier zu bedenken: «Bei der Menschwerdung Christi trat der Überwesentliche aus der Verborgenheit in die Offenbarkeit unserer

Welt. Doch bleibt Er verborgen, auch nachdem Er sich offenbart hat, und damit ich die Sache auf eine der göttlichen Wahrheit entsprechendere Weise ausspreche: selbst *in* der Offenbarung.»⁸ Des weiteren heißt es: «Was immer über die heilige Menschheit Jesu Christi bejahend ausgesagt werden kann, hat den Sinn einer höchsten und äußersten Verneinung.»⁹

Gottes Offenbarung wie auch sein Schweigen bestimmen die Art und Weise, wie der christliche Glaube überliefert und in seinen Grundaussagen weitergegeben wird. Basilius bezeichnet die ungeschriebene Tradition als «Dogma», die geschriebene hingegen, welche er als «Kerygma» definiert, ist in der Heiligen Schrift und in den Werken der Kirchenväter überliefert. Dem «Dogma» kommt es zu, das Kerygma auszulegen und zu vertiefen, nicht mit Worten und Begriffen, sondern im Vollzug der Sakramente wie auch im Leben der Kirche und im Alltag des Christen. Das Kerygma wird verkündet, das Dogma hingegen bleibt «verschwiegen», wie Basilius sagt, denn nur im Schweigen lässt sich die Würde der Geheimnisse bewahren und vor aller Gewohnheit und Gewöhnlichkeit schützen. Beide, Kerygma und Dogma, bilden die apostolische Tradition. Das dem Osten eigene Verständnis der Theologie zeigt sich in seinem Verständnis von «Dogmatik» und dogmatischen Formulierungen. Für die frühe Kirche sind die «Horoi», wie Christos Yannaras darlegt, «keine theoretischen «Prinzipien», sondern die Grenzen (horoi, termini) der Erfahrung der Kirche, welche die gelebte Wahrheit von der Verfälschung durch Häresie trennen»¹⁰. Hier zeigt sich ein Grundzug des christlichen Glaubens: Im Leben des Glaubens braucht es eine andere Sprache als nur die der Begriffe und Sachmitteilungen. Selbst die Schönheit des Bildes und der Kirchenmusik sind von dogmatischem Rang, denn sie drücken nicht nur die zentralen Glaubensinhalte aus, sie geben – durch ihre beredte wie verschwiegene Kunde – auch Anteil an der Erfahrung der Wahrheit.

3. Das Schweigen Gottes

Nachdem Gott in seinem Wort, das Fleisch geworden ist, zu uns gesprochen hat, gibt es immer wieder Menschen, die dennoch im Glauben die Erfahrung der Dunkelheit Gottes und seines Schweigens durchmachen. Gerade in der Glaubensgeschichte der Neuzeit mussten viele Christen – sogar am Ende ihres Aufstiegsweges zu Gott – die bleibende und nicht mehr sich aufhebende Ferne Gottes durchleiden.¹¹ Maria von der Menschwerdung, die Kleine Thérèse, Simone Weil, Marie Noël, Reinhold Schneider u.a.m.: Für sie alle verlief der mystische Erfahrungsweg von der Erhebung zur Erniedrigung und vom Aufstieg zum Abstieg – in die Erfahrung der Dunkelheit und des Schweigens Gottes. Er scheint sich für immer im Dunkel der Zeit verborgen zu haben: «... des Vaters Antlitz hat sich ganz verdunkelt; es

ist die schreckliche Maske des Zerschmeißenden, des Keltertreters; ich kann eigentlich nicht ‹Vater› sagen.»¹² Himmel und Erde künden nicht mehr Gottes Ruhm, sie zeugen nicht mehr vom Werk seiner Hände.¹³ Der Glaubende erfährt in der ‹noche oscura› des Kreuzes ‹Gottes Mummerei› (Martin Luther); der, den man liebt, ist abwesend. Der Mensch sucht nicht mehr eine Tröstung für seinen Schmerz, sondern im Leiden an Gottes Ferne fasst er den Entschluss, in der Wüste, in der ‹Hölle› zu bleiben – um Gottes willen: ‹Wir sind die Generation, die keines Trostes bedarf. Wir stellen uns der Zeit ohne Trost›¹⁴, resümiert Reinhold Schneider, denn: ‹Es ist viel besser zu sterben mit einer brennenden Frage auf dem Herzen als mit einem nicht mehr ganz ehrlichen Glauben; besser in der Agonie als in der Narkose.›¹⁵ Die Not des Glaubens und Betens wird zu einer Not im Schweigen, da die Erfahrung der Dunkelheit und der Ferne Gottes alles einhüllt. Hier handelt es sich um eine *dem Glauben gemäße* Erfahrung, um etwas, was nicht einem unvorhergesehenen ‹Betriebsunfall› gleichkommt, sondern in die Begegnung mit Gott hineingehört. Schweigen ist nämlich nicht etwas, was der Mensch macht und herstellen kann, kein Mittel, um eine Gotteserfahrung oder -begegnung zu erzeugen. Vielmehr ist es eine Reaktion auf die Erfahrung Gottes selbst – nämlich seiner Größe, Herrlichkeit und Heiligkeit (vgl. Apk 8,1). Gott selbst ruft das tiefe Schweigen im Menschen hervor. Dieser kann sich üben, nämlich in Geistlicher Lesung, Gebet und Meditation; aber das Wesentliche wirkt Gott selbst in ihm: Das Schweigen, das Gott selbst ist, überkommt den Menschen, manchmal brennt es ihn aus, entleert ihn, schmerzt, und zwar so sehr, dass der Mensch es nicht schon gleich als ein von Gottes Gegenwart erfülltes Schweigen erfährt.

4. Not und Segen göttlichen Schweigens

Paulus bezeugt zunehmend bedrängender, wie er in seinem Leben und Dienen die eschatologische Scheidung von altem und neuem Äon existentiell durchzuhalten hat: ‹Wenn auch unser äußerer Mensch aufgerieben wird, so erneuert sich doch unser innerer Mensch von Tag zu Tag› (2 Kor 4,16). Der ‹innere Mensch› (homo interior) steht bei Paulus nicht in einem Dualismus zu dem äußeren, wie es die Platoniker sehen, sondern in einer eschatologischen Spannung. Der Apostel weiß sich mit seiner ganzen Existenz geborgen (vgl. Kol 3,2) in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus, dessen Wiederkunft er erwartet. Wer das ‹neue Leben› empfangen hat und ‹mit Christus› lebt, ist bereit, mit ihm zu sterben, um mit ihm aufzuerstehen (vgl. Röm 6,4). Es ist ein ‹Sterben› nicht bloß bestimmter Gewohnheiten und Kleinigkeiten, sondern des ganzen Menschen mit allem, was in ihm Wurzel geschlagen hat, von Besitz, Plänen und Hoffnungen bis hin zum eigenen Denken und Wollen. Dabei können den Menschen alle

Schrecken und Ängste überkommen, wie sie einen Sterbenden befallen: «Das in der Lebensgeschichte gewordene Ich geht zugrunde – und mit ihm der bisherige Horizont, die Art, die Welt wahrzunehmen, zu denken, zu urteilen und zu fühlen. Mit Leidenschaft verfochtene Ziele und Ideale werden belanglos, eingeschliffene Verhaltensweisen verlieren ihren zwingenden Charakter, aber auch die Verwundungen und Leiden am bisherigen Leben.»¹⁶ Fortan kann es sein, dass der Mensch das Leben nur noch erleidet; es scheint ihn restlos auszuräumen und ihn allem Gewohnten und Bekannten zu entreißen. Selbst die Wirklichkeit Gottes wird vom Menschen nur noch erlitten, scheinbar ohne Sinn und Ziel. Zurück bleibt das Schweigen des Leidens, das sich weder asketisch noch theologisch in eine Rede oder gar Antwort aufheben lässt.

Das Schweigen ist mehr als eine geistliche Übung, in ihm drückt sich eine Grundhaltung des Glaubens aus. Denn keiner gelangt durch eigenes Mühen zu Gott. Hierzu schreibt Simone Weil, mit einem deutlichen Unterton: «Es gibt Menschen, die ihre Seele zu erheben versuchen, wie etwa ein Mensch unablässig mit geschlossenen Füßen springen könnte in der Hoffnung, weil er alle Tage ein wenig höher springt, werde er eines Tages nicht mehr auf die Füße zurückfallen, sondern bis in den Himmel aufsteigen. Während er damit beschäftigt ist, findet er keine Gelegenheit, den Himmel zu betrachten. Wir können auch nicht einen einzigen Schritt gegen den Himmel hinauf tun. Die senkrechte Richtung ist uns versagt. Aber wenn wir lange Zeit den Himmel betrachten, steigt Gott hernieder und hebt uns empor. [...] Im Evangelium ist an keiner Stelle von einer Suche die Rede, die der Mensch unternimmt. [...] Die Rolle der künftigen Braut besteht darin, zu warten. [...] Die Anstrengung, durch welche die Seele sich rettet, gleicht der Anstrengung des Schauens, des Lauschens, der Anstrengung, mit welcher eine Braut ihr Jawort ausspricht. Es ist ein Akt der Aufmerksamkeit und der Zustimmung.»¹⁷

Was dem Menschen in solchem (Er-)Leiden am meisten zu schaffen macht, ist das Schweigen selbst, weil er es als ein Schweigen Gottes erfährt. Diese Erfahrung macht das eigentliche und tiefste Leid des Menschen aus. Hier hilft keine Theorie weiter – der Mensch ist nun mehr als seine Gedanken und sein Reden –, er ist nur noch Sehnsucht nach einer neuen Begegnung mit dem lebendigen Gott. Karl Rahner schreibt hierzu kurz vor seinem Tod: «Wenn die Engel des Todes all den nichtigen Müll, den wir unsere Geschichte nennen, aus den Räumen unseres Geistes hinausgeschafft haben (obwohl natürlich die wahre Essenz der getanen Freiheit bleiben wird), wenn alle Sterne unserer Ideale, mit denen wir selber aus eigener Anmaßung den Himmel unserer Existenz drapiert hatten, verglüht und erloschen sind, wenn der Tod eine ungeheuerlich schweigende Leere errichtet hat, und wir diese glaubend und hoffend als unser wahres Wesen

schweigend angenommen haben, wenn dann unser bisheriges, noch so langes Leben nur als eine einzige kurze Explosion unserer Freiheit erscheint, die uns wie in Zeitlupe ausgedehnt vorkam, eine Explosion, in der sich Frage in Antwort, Möglichkeit in Wirklichkeit, Zeit in Ewigkeit, angebotene in getane Freiheit umsetzte, und wenn sich dann in einem ungeheuren Schrecken eines unsagbaren Jubels zeigt, dass diese ungeheure schweigende Leere, die wir als Tod empfinden, in Wahrheit erfüllt ist von dem Urgeheimnis, das wir Gott nennen, von seinem reinen Licht und seiner alles nehmenden und alles schenkenden Liebe, und wenn uns dann auch noch aus diesem weiselosen Geheimnis doch das Antlitz Jesu, des Gebenedeiten, erscheint und uns anblickt, und diese Konkretheit die göttliche Überbietung all unserer wahren Annahme der Unbegreiflichkeit des weiselosen Gottes ist, dann, dann so ungefähr möchte ich nicht eigentlich beschreiben, was kommt, aber doch stammelnd andeuten, wie einer vorläufig das Kommende erwarten kann, indem er den Untergang des Todes selber schon als Aufgang dessen erfährt, was kommt.»¹⁸ Die Erfahrung des Sterbens wird zum Geschenk neuen Lebens, da im Schweigen unerwartet offenbar wird, dass Gott immer schon im Menschen wohnt, weil er sich unverbrüchlich mit ihm in der Taufe geeint hat. Der Mensch entdeckt, dass er «in Gott» ist und «Gott in ihm» (vgl. Gal 2,19f.). Fortan wandelt sich das Schweigen des Menschen in ein göttliches Symbol, und zwar in der Vorausschau auf das Eschaton, ja, das treue Verbleiben in der Erfahrung des Schweigens wird selbst zu einem Symbol der kommenden Welt: «Man darf das Leben nicht als einen ununterbrochenen Strom von Worten ansehen, der endlich durch den Tod zum Verstummen gebracht wird. Sein Rhythmus entwickelt sich im Schweigen, steigt in Augenblicken notwendiger Aussage an die Oberfläche empor, kehrt zu tieferem Schweigen zurück, gipfelt in einer letzten Aussage und erhebt sich dann still in das Schweigen des Himmels, das von unaufhörlichem Lobpreis tönt. Wer nicht weiß, dass es nach diesem Leben ein anderes gibt oder es nicht vermag, sein zeitliches Dasein auf die ewige Ruhe in Gott einzustellen, der widersetzt sich dem fruchtbaren Schweigen seines eigenen Wesens durch ständiges Geräusch.»¹⁹

5. Innertrinitarische Gründe

Auch auf dem Weg des Schweigens gilt der Vorrang des Logos vor allem Ethos. Dies wird im Leben Jesu selbst überdeutlich: Der Menschensohn ist von Ewigkeit her Sohn, also Empfang vom Vater her; sein Selbstsein ist «von oben sein», also bis in seine Wurzeln hinein Gebet. Ohne den Willen des Vaters vorwegzunehmen, kann er schweigend warten, bis seine «Stunde» kommt. Diese Stunde kennt nur der Vater, nicht aber der Sohn; sie ist ihm nicht das längst schon Bekannte und Vertraute, er erhält sie vielmehr vom

Vater als etwas Neues, vom Willen des Vaters herkommend. Auch innertrinitarisch gibt es also ein Schweigen, denn in den göttlichen Relationen bleibt alles ein Empfangen und ist Herkunft vom Vater.

Der verborgene Gott hat sich in seinem Wort geoffenbart und ist erschienen, auf dass der Mensch ihn fühlen, sehen, hören und erkennen kann. Doch selbst in seinem «Erscheinen» entzieht sich Gott, denn er selbst ist mehr als alles, was Menschen in seinem Sohn von ihm zu erkennen meinen: Das zur Epiphanie Gottes gehörende Schweigen gewährt nicht nur seine Gegenwart, es wird zum Raum seiner entzogenen Anwesenheit. Das Schweigen in der Offenbarung birgt und entbirgt diese Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Erfahrungen von Dunkelheit und Abwesenheit im Glauben sind demnach nicht psychologisch, sondern *offenbarungstheologisch* zu verstehen. Die Offenbarung bricht nicht das Schweigen, sie geht als und im Schweigen weiter.²⁰ Erst am Ende der Zeiten wird die letzte Parusie anbrechen, nämlich die des Redens Gottes.

Justin spricht von zwei Parusien, nämlich der des inkarnatorischen Schweigens und der des eschatologischen Redens. Das erste Kommen offenbart den leidenden und sterbenden Gottesknecht (vgl. Jes 53,7; Phil 2,7), der im Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters die Passion schweigend an sich geschehen lässt. Mit seiner Inkarnation ist das göttliche Schweigen nicht gebrochen, es steigert sich vielmehr bis zur Passion und endet im Schweigen des Vaters zur Stunde der Kreuzigung. Das göttliche Wort schweigt, wie der Vater schweigt. So steht die erste Parusie unter dem Zeichen des Schweigens, bis in das Reich des Todes, in das der Menschensohn hinabsteigt: «Je mehr Gott sich dem Menschen öffnet, desto tiefer geht er in das Schweigen ein. Folgt man Origenes, dann steht erst am Kreuz mit dem dem Schweigen entrunnenen und dann verstummenden Todesschrei Jesu das unaussprechliche Innere Gottes offen. Dass es sich also um ein nicht verschweigendes, sondern offenbarendes Schweigen handelt, findet seinen biblischen Anhaltspunkt im Christusbekenntnis des Hauptmanns unter dem Kreuz. In der äußersten Verdichtung des Schweigens kommt somit die Offenbarung an ihr eigentliches Ziel. Ein solches Verständnis von Offenbarung als Selbsteröffnung Gottes kann aber nicht mehr am Modell des Sprechens und Gesprächs erschlossen werden, sie geschieht wesentlich nicht durch Worte, sondern in schweigender Selbstentäußerung.»²¹

Aus dem Schweigen des Kreuzes ergeht jedoch das «Wort vom Kreuz», das neues Leben aus der Auferstehung Gottes verkündet in der Kraft des Heiligen Geistes, der selbst «jenseits des Wortes»²² wirkt: «Weil Gott dem Beter kein Wort zur Antwort gibt, sondern seinen Geist (Lk 11,13), ergeht seine Erhörung schweigend. Das Schweigen ist nicht einfach eine andere, eben göttliche Weise des Sprechens, es ist gar nicht Wort, vielmehr Geist, in dem Gott nun gegenwärtig ist. [...] Das Urparadigma dieses Gebets ist

Jesu Kreuzesgebet. Im Schweigen des Vaters, das dem verstummenden Aufschrei Jesu am Kreuz folgt, wird der Geist frei, der sowohl der Geist Jesu wie der Geist des Vaters ist und ein wechselseitiges Sich-Geben und Für-einander-Dasein bedeutet. Der Geist ist der Geist des Gebets, weil er selbst das schweigende Gebet zwischen Jesus und seinem Vater ist. Jesus ruft nicht mehr verbal nach Gott, sondern übergibt sich dem Vater; und Gott erhört nicht verbal, sondern gibt im Schweigen sich selbst als pneumatische, lebendige und lebendigmachende Gegenwart.»²³ Es gibt eine Offenbarung Gottes, die der Mensch – jenseits des Wortes – schweigend ertragen und erleiden muss. Dieses verschwiegene Reden Gottes ist endgültig offenbar geworden im «Wort vom Kreuz», das dem Menschen einen Blick in die «Tiefen Gottes» (1 Kor 2,10) und die unauslotbare «Breite und Länge, Höhe und Tiefe» (Eph 3,18) seiner Liebe gibt.

Gottes Kenose im Schweigen des Menschensohnes vollendet sich am Kreuz im Schweigen grundloser Liebe. Was Liebe ist, kann nur Gott selbst sagen, und er sagt es wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird, aber angesichts seiner Scherer «seinen Mund nicht öffnet» (Jes 53,7): «Es gibt eigentlich kein Wort, das diese Liebe beschreiben könnte, weil sie nichts neben anderem ist, von dem man sie umgrenzen könnte von außen, weil sie die einigende und ursprüngliche Essenz aller Wirklichkeit ist und sie darum nichts außer sich hat als die Leere des Nichts.»²⁴ Die Liebe, nicht das Wort, macht das Wesen aller Wirklichkeit aus, sie selbst jedoch ist «jenseits des Wortes». Gottes Selbstentäußerung aus Liebe lässt sich nicht nochmals in Worte fassen, wohl setzt sie mitliebende und mitleidende Liebe («*sympathia*») frei, und das genügt. So führt Gottes Schweigen – ebenfalls «jenseits des Wortes» – in die Praxis tätiger Gottes- und Nächstenliebe.

6. *Pneumatische Überbietung*

Weiterhin gibt es eine pneumatologische Dimension in der Erfahrung göttlichen Schweigens. Der Heilige Geist schenkt kein neues Wort, er ist vielmehr jener, den Jesus in seinem Reden und Handeln meint und den er bei seiner Passion am Kreuz allen Menschen mitteilt, «übergibt» (vgl. Joh 19,30). Er ist keine neue Mitteilung Gottes, sondern die Vollendung all seiner Kundgaben: Der Heilige Geist ist die Offenbarung Gottes schlechthin, doch sie ergeht aus dem tiefsten Schweigen Gottes, nämlich aus dem Abgrund des Todes des eingeborenen Menschensohnes.

Jesus brauchte keine Bücher zu schreiben, denn der Heilige Geist wird die Menschen in allem unterweisen und sie an alles erinnern. Gegenüber dem «Buchstaben» des Alten Testaments steht kein neues Buch, einzig der Geist macht lebendig, was Jesus gelebt und gelehrt hat (vgl. 2 Kor 3,6). Was der Buchstabe nicht vermag, nämlich das Herz des Menschen aufzuschließen,

das schenkt und wirkt der Heilige Geist im Herzen des Menschen. Der Heilige Geist spricht nicht Worte, aber er bewirkt, dass Christus selbst ins Herz des Menschen tritt und sein Wort – inkarnatorisch – verleibt sich im Glaubenden. So überschreitet Gottes Offenbarung sogar die Heilige Schrift: Diese trägt «keinerlei Willen zur Selbständigkeit, zur Abschließung in die Buchstabenexegese hinein in sich, sondern kann nur bestehen innerhalb der Geistwirklichkeit Jesu Christi»²⁵. In der Heiligen Schrift gibt es einen Raum des Schweigens, in den der Mensch nur durch Schweigen eingeführt wird, damit sein Herz lebendig wird in der lebendigen Begegnung mit dem Auf-erstandenen. Was Heilige Schrift, Tradition und Dogma letztlich «überflüssig macht», ist diese «unmittelbare Nähe des göttlichen Meisters im Menschen selbst»²⁶. Hier erfährt der einzelne, was ihm weder Schrift noch Tradition sagen können, weil Gott selbst es ihm sagt: «Der aktuelle «Fundort» der im Geist gegenwärtigen Christusoffenbarung ist also nicht eine Schrift, er findet sich vielmehr «in den Herzen der Glaubenden». Der Offenbarung gewiss wird der Glaubende darum nicht auf dem Weg des Lebens und Belehrtwerdens, sondern der «Inspiration» und «Inkarnation», und zwar durch Kontemplation und Aktion.»²⁷ In diesem Sinn hat Gottes Offenbarung noch eine Geschichte mit dem Menschen, und er selbst ist der Ort ihrer Anwesenheit. Solche Offenbarung ergeht nicht mehr in der Form des «Sagens», sondern des «Ergießens» in die Herzen der Gläubigen (vgl. Röm 5,5): «Je tiefer Gott sich selber enthüllt, desto tiefer hüllt er sich in den Menschen ein.»²⁸ Verharrt der Mensch im Schweigen seines Herzens, ist er doch nicht mit sich allein oder gar in der Leere, sondern bei Gott.

7. Geistliche Bezeugung

Die innertrinitarischen, christologischen und pneumatologischen Dimensionen des Schweigens lassen die *geistliche* Bedeutung der Theologie des Schweigens erkennen. Nicht selten wird das Gebet als ein «Sprechen mit Gott» ausgegeben, während das im Gebet erfahrene Schweigen nur als das Schweigen Gottes thematisiert wird. Wird die Dimension des Schweigens nicht in die Definition des Gebetes mit aufgenommen, hat das schwerwiegende Folgen. Wenn das Beten als ein «Gespräch mit Gott» ausgegeben wird, führt dies zu einem verkürzten Gebetsverständnis, das wiederum ein reduziertes Verständnis der Offenbarung nach sich zieht, weil es nun so scheinen mag, dass der Mensch redet, Gott aber schweigt. Ganz anders die Aussage des Matthäusevangeliums, der Beter solle nicht viele Worte machen (Mt 6,7), auf dass Gott im Schweigen zu Wort kommen kann. Gott und Mensch stehen nicht auf derselben Stufe, vielmehr muss der Mensch im Gebet zu Gott erhoben werden, denn dieser will sich ihm eröffnen und sich ihm offenbaren: «Der sogenannte Stand der Gnade bedeutet auf der Ebene

des Herzens tatsächlich Zustand des Gebets. Dort, im Innersten unserer selbst sind wir seither in beständiger Föhlung mit Gott. Der Heilige Geist hat uns dort ergriffen und völlig von uns Besitz genommen: er ist Atem von unserem Atem, Geist von unserem Geist. Er nimmt unser Herz sozusagen ins Schlepptau und kehrt es zu Gott. [...] Diesen Gebetszustand tragen wir allezeit in uns.»²⁹

Im Gebet wird Gottes Gegenwart als Antwort im Schweigen erfahren: «Das Gebet ist der einmalige Fall eines ‹Gesprächs› – weshalb hier alle menschlichen Analogien wegfallen –, in dem das ‹Gegenüber› raum-zeitlich nicht fixierbar, sinnhaft nicht erfahrbar ist und dennoch als gegenwärtig und wirklich angesprochen wird.»³⁰ Im ‹Gespräch› des Schweigens offenbart sich Gott dem Menschen immer neu. Denn die Offenbarung ist mit dem Tod und der Himmelfahrt des Auferstandenen nicht abgeschlossen, sie wird im Heiligen Geist universalisiert und aktualisiert. Der Christ schaut nicht zurück auf das Leben Jesu als historische, vergangene Wirklichkeit, vielmehr sieht er sich in dieses Leben mit hineingenommen: Durch die Taufe ist er mit-gekreuzigt und mit-auferstanden mit Christus. Im Geschenk der Taufe und in der Feier der Liturgie werden das Leben Jesu und das Leben des Glaubenden miteinander gleichzeitig. Das Leben Jesu wird ‹heute› gegenwärtig im Schweigen des Leidenden, des Martyrers, des Verfolgten, der verborgenen Kirche und im Schweigen verborgenen, ja verschwiegenen Lebens: ‹Das Schweigen, das der Glaubende erfährt, eröffnet ihm der Geist als das Schweigen des verborgen gegenwärtigen Christus. Das Schweigen des Glaubenden ist das Schweigen Jesu. [...] Weil Glaube als Weg des Schweigens wesentlich ein Weg ist, den der schweigende Jesus mit dem Glaubenden geht, geht auch im Schweigen und Leiden der Glaubenden und der Kirche die Passion Jesu weiter. [...] Je mehr der Glaubende Gott im Schweigen, das ihm widerfährt, wahrnimmt, desto mehr offenbart sich ihm Gott, wird er also in eine neue Geschichte einbezogen. [...] Für den Weg des Schweigens im Glauben bedeutet dies, dass er sich nicht so sehr in der Horizontalen erstreckt, als vielmehr ein Weg in den eröffneten Tiefenraum des Schweigens Gottes ist. Man glaubt nicht nur an Gott, sondern vor allem auch ‹in Gott hinein (in Deum)›, wie es im Credo bekannt wird.»³¹

Es gibt im Glauben einen ‹Überhang› des Schweigens, der die Ewigkeitstiefe der Zeit anzeigt, sobald der Mensch sich ganz öffnet. Das Schweigen ist nicht bloß eine Sache der geistlichen Einübung; es ist ein Sakrament der Gottesbegegnung. Eine große Beterin unserer Tage, nämlich Simone Weil, fordert zu diesem Weg des Schweigens auf, der für sie zur inneren Mitte und zur Grundhaltung ihres geistlichen Lebens geworden ist; kurz vor dem Ende ihres Lebens bringt sie das Vermächtnis ihres Lebens in die Wegweisung: ‹Sprich mir schweigend von Gott.›

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. Joseph RATZINGER, *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 36f.
- ² Vgl. Rémi BRAGUE, *Was heißt christliche Erfahrung?*, in: *IKaZ* 5 (1976) 481–496, hier 493f.
- ³ Vgl. Thomas von Aquin, *In Phil.* 2,5f. lect. 2; siehe auch Jean MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952, 284.
- ⁴ BRAGUE, *Was heißt christliche Erfahrung?*, 495.
- ⁵ Maurice BLONDEL, *Die Aktion*, hg. von Robert SCHERER, Freiburg/München 1965, 344.
- ⁶ Josef SUDBRACK, *Von der Helle und von der Dunkelheit der Gotteserfahrung. Ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Religionen*, in: *GuL* 50 (1977) 342.
- ⁷ Alois M. HAAS, *Sermo mysticus*, Fribourg 1979, 28, Anm. 23; vgl. ders., *Das Verhältnis von Sprache und Erfahrung in der Deutschen Mystik*, in: ebd., 136–167; ders., *Die Problematik von Sprache und Erfahrung in der deutschen Mystik*, in: Werner BEIERWALTES – Hans Urs von BALTHASAR – Alois M. HAAS, *Grundfragen der Mystik* (Kriterien 33) Einsiedeln 1963, 73–104.
- ⁸ Ps.-DIONYSIOS, *Epist.* III (PG 3,1069B; ed. Ivanka, 101f.).
- ⁹ Ps.-DIONYSIOS, *Epist.* IV (PG 3,1072B; ebd.).
- ¹⁰ Christos YANNARAS, *I theologia*, in: ders., *Orthodoxie und Westen. Die Theologie in Griechenland heute*, Athen 1972, 51–173, hier 54 (üs. nach Karl Chr. FELMY).
- ¹¹ Ausführlich dargelegt in Michael SCHNEIDER, *Gottesbegegnung und Leiderfahrung*, in: Gotthard FUCHS (Hg.), *Die dunkle Nacht der Sinne*, Düsseldorf 1989, 126–178; ders., *Der verborgene Gott*, Köln 1998.
- ¹² Reinhold SCHNEIDER, *Winter in Wien. Aus meinen Notizbüchern 1957/58*, Freiburg 1958, 119.
- ¹³ »Die Geschichte wird (einst) Gott verherrlichen, der sich uns geoffenbart hat in seinem Sohne; aber der Klang dieser Verherrlichung ist nicht für unsere Ohren bestimmt; wir sehen einzelne Noten oder wir vernehmen die Töne; den Zusammenhang vernehmen wir nicht« (Reinhold SCHNEIDER, *Allein der Wahrheit Stimme will ich sein*, Freiburg/Basel/Wien 1962, 19).
- ¹⁴ SCHNEIDER, *Winter in Wien*, 159. – Das Wort stammt von einem »Freund, der sich in Feuer, Trauer, Haft bewährte«.
- ¹⁵ Reinhold SCHNEIDER, *Pfeiler im Strom. Essays*, mit einem Vorwort von Werner BERGENGRUEN, Wiesbaden 1958, 242.
- ¹⁶ Guido KREPPOLD, *Sakramente – leere Tradition oder Lebenshilfe?* Würzburg 1990, 26.
- ¹⁷ Simone WEIL, *Das Unglück und die Gottesliebe*. Mit einem Vorwort von Thomas S. ELIOT, München 1953, 208.
- ¹⁸ Karl RAHNER, *Erfahrungen eines katholischen Theologen*, in: Karl LEHMANN (Hg.), *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*, München 1984, 105–119, hier 119.
- ¹⁹ Thomas MERTON, *Keiner ist eine Insel*, Einsiedeln/Köln/Zürich 1958, 244.
- ²⁰ So Claudia E. KUNZ, *Schweigen und Geist. Biblische und patristische Studie zu einer Spiritualität des Schweigens*, Freiburg/Basel/Wien 1996, 740f.
- ²¹ Ebd., 742.
- ²² Vgl. Hans Urs von BALTHASAR, *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: ders., *Spiritus Creator*, Einsiedeln 1967, 95–105; ders., *Wort und Schweigen*, in: ders., *Verbum caro*, Einsiedeln 1960, 135–155.
- ²³ KUNZ, *Schweigen und Geist*, 787; vgl. auch Joseph RATZINGER, *Beten in unserer Zeit*, in: ders., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 119–132, bes. 126.
- ²⁴ Karl RAHNER, *Einheit – Liebe – Geheimnis*, in: ders., *Schriften zur Theologie* Bd. VII, Einsiedeln 1966, 491–508, hier 501.
- ²⁵ Joseph RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs*, in: Karl RAHNER/ders., *Offenbarung und Überlieferung*, Freiburg/Basel/Wien 1965, 25–69, hier 38.
- ²⁶ Ebd.
- ²⁷ KUNZ, *Schweigen und Geist*, 755.
- ²⁸ Hans Urs von BALTHASAR, *Gott redet als Mensch*, in: ders., *Verbum caro*, 73–99, hier 91.
- ²⁹ André LOUF, *In uns betet der Geist*, Einsiedeln 1976, 17.
- ³⁰ KUNZ, *Schweigen und Geist*, 786.
- ³¹ Ebd., 767. Vgl. auch Henri DE LUBAC, *Credo*, Einsiedeln 1975, 105.

KARDINAL WALTER KASPER · ROM

DIE EUCHARISTIE

Zeichen und Symbol des Lebens

I. WIEDERENTDECKUNG DER EUCHARISTISCHEN SYMBOLWIRKLICHKEIT

Ich möchte beginnen mit einer Rückblende in die Zeit meiner ersten Begegnung mit der liturgischen Bewegung. Das war in der Nachkriegszeit; damals war nach dem Ende der Nazidiktatur die katholische Jugendbewegung wieder erlaubt, und sie blühte mächtig auf. Bei unseren Jugendgottesdiensten waren wir stolz, die hl. Messe, wie man damals noch allgemein sagte, in Form der Gemeinschaftsmesse zu feiern: mit gemeinsamem Beten und Singen, Lesung und Evangelium in der Volkssprache; nicht nur Zuschauer und still Mitbetende, sondern aktiv einbezogen wollten wir sein. Das alles ist heute mehr oder weniger selbstverständlich; damals war es neu. Es ging uns um das, was später das II. Vatikanische Konzil als die *actuosa participatio* beschrieben hat, die bewusste und tätige Teilnahme (SC 11; 14; 48).

Angeregt wurden wir vor allem durch die Schriften von Romano Guardini, die schon zwischen den beiden Weltkriegen veröffentlicht worden waren: «Vom Geist der Liturgie», «Von Heiligen Zeichen» und «Besinnung vor der Feier der Heiligen Messe».¹ Bei Guardini kam vor allem der Gemeinschaftsgedanke der Jugendbewegung zum Durchbruch. Daneben wurde für uns die Neuentdeckung der Kirchenväter, wie sie der große französische Theologe Henri de Lubac neu erschlossen hat, wichtig.² Schließlich wirkte die Lektüre des zweibändigen Werkes von Josef Andreas Jungmann «*Missarum Sollemnia*» auf mich vollends fast wie eine Offenbarung; erstmals wurde mir die Geschichte der lateinischen Messe bewusst und damit ihre Gestalt verständlich.³

Das II. Vatikanische Konzil hat alle diese Anregungen aufgegriffen, weitergeführt, vertieft und sie zum Programm der universalen Kirche gemacht. Die Diskussion, der Beschluss und die Durchführung der «Konstitution über die heilige Liturgie» «*Sacrosanctum Concilium*» war für uns vor 40

WALTER KARD. KASPER, geb. 1933, 1970-1989 Professor für Dogmatik an der Universität Tübingen, 1989-1999 Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart, 1999 ernannte Papst Johannes Paul II. Bischof Kasper zum Sekretär des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.

Jahren ein großes Erlebnis. Alle, die heute jünger als 55 Jahre alt sind, können sich gar keine Vorstellung mehr machen von dem damaligen Aufbruch. Dabei war die Liturgiereform von der Hoffnung beseelt, die erneuerte Liturgie werde die Menschen anziehen und zu einer neuen Blüte des religiösen Lebens beitragen. Ganz so ist es nicht gekommen. Sicherlich wurde in der ersten Begeisterung manches falsch oder überstürzt gemacht; manches hat gar an Bildersturm erinnert. Aber insgesamt hat die liturgische Erneuerung gute Früchte gebracht, für die wir nur dankbar sein können; sie hat unser Verständnis der Liturgie vertieft und die Mitfeier aller Gläubigen verlebendigt. Kein Verantwortlicher will dahinter zurück, auch nicht in Rom.

Papst Benedikt XVI. geht es nicht um diese oder jene äußere Reform der Reform. Sein Anliegen ist viel grundsätzlicher. Er will nicht zurück, er will in die Tiefe. Er will die Mitte und den Grund des Glaubens, damit auch das Zentrum der Eucharistie, wieder zu Gehör und zum Leuchten bringen, so wie er dies in seiner ersten Enzyklika *«Deus caritas est»* (2006) getan hat und wie er es in allen seinen Ansprachen und Predigten tut. Er tut es in einer geistlich anspruchsvollen, aber einfachen Sprache. Er will eine Elementarisierung des Glaubens und trifft genau die gegenwärtige Glaubenssituation. Wie der noch nie da gewesene Zustrom zeigt, trifft er damit auch die Erwartung sehr vieler Menschen. Die meisten von denen, die da jede Woche in Scharen kommen, wollen offensichtlich diese geistliche Kost.

Die Frage ist: Wie erreicht man eine solche geistliche Vertiefung bei der Liturgie? Gut, man kann die heutigen didaktischen Methoden in Dienst nehmen und sie für den Bereich der Liturgie fruchtbar machen. Das ist sicher nicht falsch und kann nützlich sein. Ich möchte einen anderen Weg einschlagen; ich möchte von der «Sache» selbst ausgehen und sie sprechen lassen. Aber was ist die «Sache»? Die Liturgie ist keine Doktrin, kein abstraktes System oder gar eine Ideologie. Sie ist, wie der christliche Glaube allgemein, etwas Konkretes, eine Person, der konkrete Fleisch und Mensch gewordene Jesus Christus, von dem es in der Weihnachtspräfatation heißt, dass wir in ihm im Sichtbaren das Unsichtbare schauen. Papst Leo d.Gr. geht einen Schritt weiter und sagt uns: «Was an Jesus Christus, das ist übergegangen in die Sakramente» (*Sermo 74,2*). Augustinus bezeichnet die Sakramente als *verbum visibile*, als sichtbares Wort (*In Jo 28,3*). Wenn die Sakramente nicht eine Ähnlichkeit mit den Dingen hätten, deren Sakramente sie sind, wären sie überhaupt keine Sakramente (*Epistula 44,9*).

Die Liturgie ist also eine Symbolwirklichkeit. Die Sakramente sind freilich nicht rein äußerliche Zeichen und Symbole. Von den sakramentalen Zeichen gilt vielmehr, dass sie das, was sie bezeichnen, auch enthalten und bewirken. In diesem Sinn spricht man heute mit Karl Rahner von Realsymbolen.⁴ Man muss die Sakramente also selbst sprechen und auf sich wirken lassen, um sie zu verstehen. Es nützt wenig, die Liturgie durch stän-

dige Kommentierungen zu unterbrechen und zu erläutern. Man kann Symbole auch tot reden. Wenn sie recht vollzogen werden, können und sollen sie durch sich selber sprechen und wirken.

Aus diesem Grund hat die vorletzte Bischofssynode auf die *ars celebrandi* Wert gelegt. Das ist gerade nicht in dem Sinn gemeint, dass der Zelebrant sich selbst in den Vordergrund spielt; im Gegenteil, er soll sich zurücknehmen, um die «Sache», die im Grunde keine «Sache» ist, sondern die personale Begegnung mit Christus, sprechen und die innere Schönheit der Liturgie aufleuchten zu lassen. Diese Schönheit ist nicht ein äußerer Prunk, sondern *splendor veritatis*, der Glanz der Wahrheit der eucharistischen Wirklichkeit selbst. Es sollte sein wie bei den Emmausjüngern; Jesus hat ihnen auf dem Weg vieles erklärt; aber erst beim Brechen des Brotes sind ihnen die Augen aufgegangen (Lk 24, 30. 4ff; vgl. Joh 21, 12f); erst jetzt haben sie nicht nur mit dem Verstand, sondern mit dem Herzen verstanden; mit den Augen ist ihnen das Herz aufgegangen.

Ein solcher Ansatz bei den Zeichen und Symbolen birgt ein Risiko. Unsere Welt ist in vieler Hinsicht technisch eindimensional, rein funktional und instrumentell geworden; das Symboldenken ist uns weithin abhanden gekommen. Dadurch sind wir liturgisch «unmusikalisch» und gleichsam zu Legasthenikern geworden. Auf der anderen Seite ist die Nachfrage nach Symbolen, auch religiösen Symbolen wieder im Wachsen; es gibt geradezu eine neue Nachfrage und in den vielen, teilweise sehr problematischen neuen religiösen Bewegungen auch einen riesigen Markt. Deshalb sollten wir – um es nochmals in der Marktsprache auszudrücken – unser eigenes, weit seriöseres «Angebot» nicht vergraben, sondern mit unseren Pfunden wuchern.

Deshalb möchte ich im Folgenden – ähnlich wie es Guardini in seinem Büchlein «Von Heiligen Zeichen» getan hat und wie es Joseph Ratzinger erneut versucht hat⁵ – von einigen eucharistischen Grundsymbolen ausgehen und sie sprechen lassen. Aus Zeitgründen muss ich mich dabei im Wesentlichen auf die beiden Zeichen Brot und Wein beschränken, andere wie Kelch und Altar kann ich nur ganz kurz andeuten. Bei diesen beiden Grundsymbolen der Eucharistie möchte ich zeigen, wie sie – ähnlich wie die Hl. Schrift – neben ihrer natürlichen Symbolbedeutung eine weitere dreifache symbolische Bedeutungsebene haben.⁶

II. DIE VIERFACHE SYMBOLDIMENSION VON MAHL, BROT UND WEIN

1. Wir beginnen mit der schlichten Feststellung, dass die Eucharistie von Jesus beim «letzten Abendmahl», am Abend vor seinem Leiden und Sterben im Rahmen einer jüdischen Mahlfeier eingesetzt wurde; wahrscheinlich handelte es sich um ein jüdisches Paschamahl. Er hat uns also sein großes Vermächtnis im Rahmen eines Mahles hinterlassen. Das ist Grund genug, uns zunächst über die Bedeutung des Mahles Rechenschaft zu geben.

Gemeinsame Mahlfeiern haben seit Urzeiten in vielen Kulturen eine symbolische Bedeutung. Sie ist uns heute, da wir das gemeinsame Mahl oft durch Fastfood, Selfservice u.ä. ersetzt haben, oft nicht mehr gegenwärtig. Das gemeinsame Mahl ist mehr als ein Sättigungsvorgang. Beim gemeinsamen Mahl kommt eine tiefe menschliche Gemeinsamkeit zum Vorschein, die gemeinsame *conditio humana*, die darin besteht, dass wir als Menschen elementare Bedürfniswesen sind; wir haben Hunger und Durst und sind auf Essen und Trinken angewiesen. Gleichzeitig erfahren wir im Mahl, dass die Erde uns wohl gesinnt ist und wir an den Gütern, die uns die Erde bietet und die andere Menschen mit Sorgfalt für uns zubereitet haben, nicht nur als einzelne, sondern gemeinsam teilnehmen dürfen. Die gemeinsame Mahlfeier zeigt uns etwas vom Gutsein und Heilsein, ja von der Köstlichkeit der Welt. Deshalb ist sie ein Grund zur Dankbarkeit; sie hat bewusst oder auch unbewusst eine religiöse Dimension, die sich etwa im jüdischen Tischsegen ausdrückt, der von Jesus und dann von der christlichen Tradition übernommen wurde. «Wir sagen dir Dank, allmächtiger Gott, für deine Wohltaten.»

Diese religiöse Mahlsymbolik kommt vor allem in den beiden Grundelementen mediterraner Mahlkultur, in Brot und Wein, zum Ausdruck. Brot ist Grundnahrungsmittel, so kernhaft, dass man seiner nie überdrüssig wird. Dabei steht Brot stellvertretend für Lebens- und Nahrungsunterhalt überhaupt. In diesem Sinn lehrt uns Jesus für das tägliche Brot zu beten (*Mt 6,11; Lk 11,3*). Auch der Wein gilt in der mediterranen Kultur als Grundnahrungsmittel. Der Psalmist weiß, dass so, wie das Brot den Menschen stärkt, der Wein des Menschen Herz erfreut (*Ps 104,15*). Wein steht also für Lebensfreude; er kann bei keinem festlichen Anlass fehlen.

Auch in der Bibel ist das Mahl ein Ursymbol. Schon bei den Bundeschlüssen im Alten Testament wird gemeinsam gegessen und getrunken (*Gen 15,9ff; 26,30; 31,46.54*) und so die Nähe und Güte Gottes erfahren (*Ex 24,11*). Schließlich wird das Mahl zum Symbol der endzeitlichen Lebens- und Heilsfülle; das endzeitliche Heil wurde im Bild einer eschatologischen Mahlgemeinschaft erwartet (*Jes 25,6-8*). Das Alte Testament erwartete, dass am Ende Gott alle Völker um den Tisch versammeln werde (*Jes 2,2-5; Mich 4,1-3; Ez 37,16-28*)⁷ und so einen universalen Frieden (*shalom*) zwischen den Völkern, Kulturen und Religionen heraufführen werde. Im biblischen Mahlgedanken drückt sich also eine grandiose Friedensvision und eine universale Friedenshoffnung aus.

So wird verständlich, dass bei Jesus im Zusammenhang seiner Botschaft vom Kommen des Reiches Gottes Mähler eine bedeutsame Rolle spielen. Jesus wusste sich als der von den Propheten verheißene Hirte, der die verlorenen Schafe Israels sammelt (*Mk 6,34; Joh 10*). Als Zeichen dafür hat er mit seinen Jüngern Mahlgemeinschaft gehalten; als Zeichen der Vergebung und Versöhnung hat er dazu auch Zöllner und Sünder eingeladen. Jesu

Mähler waren also Zeichen der anbrechenden Heilszeit und sozusagen Vorfeiern des kommenden Reiches Gottes (*Mk 2, 15ff; Lk 15, 1; 19, 5 u.ö.*). Sie setzten sich nachösterlich fort; Jesus erscheint nach seiner Auferstehung immer wieder anlässlich von Mählern: den Emmausjüngern, dann allen Jüngern in Jerusalem und wieder am See von Tiberias (*Lk 24, 30f. 41-43; Joh 21, 12f*). In der Form des Mahls ist Jesus also bleibend bei seinen Jüngern. Über seinen Tod hinaus sollen Brot und Wein Gemeinschaft mit ihm und untereinander stiften (*Mk 14, 25 par.*). «Brotbrechen» (*Lk 24, 35; Apg 2, 46; 20, 7*) und «Herrenmahl» (*1 Kor 10, 21*) sind darum früheste Bezeichnungen für die Eucharistie.

2. Schon bisher ist deutlich geworden, dass die Bibel über die urmenschliche anthropologische, soziologische und allgemeinreligiöse Symbolbedeutung des Mahles hinausgeht. In der Bibel wird die allgemein-menschliche Mahl- und Gemeinschaftsymbolik selbst nochmals zum Symbol, um auf eine andere geistliche Wirklichkeitsebene zu verweisen. Die Schrift kennt nicht nur den natürlichen physischen Hunger und Durst, sie spricht auch vom Hunger und Durst, den allein Gott stillen kann. «Meine Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott. Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?» (*Ps 42, 3*) «Ich aber will in Gerechtigkeit dein Angesicht schauen, mich satt sehen an deiner Gestalt, wenn ich erwache» (*Ps 17, 15*). So bringen in der Schrift essen und trinken, Hunger und Durst, Brot und Wein die mystischen Saiten unserer Seele zum Klingen. Augustinus hat ihm Ausdruck gegeben, dass unser Herz unruhig ist, bis es ruht in Gott (*Confessiones I, 1*).

Der Übergang von der natürlichen zur geistlichen Ebene wird besonders in der großen Brotrede im Johannesevangelium deutlich. In diesem Evangelium haben alle Begriffe eine doppelte Bedeutung. So macht Jesus nach der Brotvermehrung der Volksmenge geradezu zum Vorwurf, dass sie die Stillung des natürlichen Hungers nicht als ein Zeichen verstanden habe. Ihm geht es nicht nur um die leibliche Speise, die nur vorübergehend satt, aber dann doch wieder hungrig macht und am Ende nicht vor dem Tod bewahren kann, ihm geht es um die Speise für das ewige Leben. In diesem Sinn sagt er, er schenke das wahre Brot; wer davon isst, wird nie mehr hungern und dürsten (*Joh 6, 27. 58*). Dasselbe sagt er in dem Gespräch, das er mit der Samariterin am Jakobsbrunnen führt. Er sagt: Wer von dem Wasser trinkt, das er zu trinken gibt, wird niemals mehr Durst haben; es wird ihm vielmehr zur sprudelnden Quelle für das ewige Leben (*Joh 4, 13f; vgl. 7, 37; Offb 21, 6. 17*). Der Märtyrerbischof Ignatius von Antiochien liegt ganz auf dieser Linie, wenn er das eucharistische Brot als «Arznei der Unsterblichkeit bezeichnet» (*Ad Eph 20, 2*).

Am deutlichsten geschieht der Übergang von der natürlichen zur geistlichen und übernatürlichen Ebene im Abendmahlssaal. Dort teilt Jesus mit seinen Jüngern Brot und Wein, wie er es zuvor schon oft getan hat. Doch

jetzt durchbricht er den üblichen Ritus des jüdischen Paschamahles, und dieser Durchbruch der Symbolhandlung bedeutet einen Durchbruch in der «Sache». Was zuvor nur vorausdeutend angedeutet wurde, wird jetzt volle Wirklichkeit. «*Panis caelicus dat figuris terminum*», «Das himmlische Brot setzt den Zeichen ein Ende»; aus dem andeutenden Zeichen wird nun Wirklichkeit. Jesus teilt das Brot und spricht: «Das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird» und «Das ist das Blut des Bundes, das für viele vergossen wird» (1 Kor 11,24f; Mt 26,26.28).⁸

Die kirchliche Tradition hat immer darauf insistiert, dass Jesus nach biblischer Überlieferung nicht gesagt hat: «Das bedeutet», sondern «Das ist». Was vorher natürliches Brot war, ist jetzt verwandelt in Jesu Leib und Blut und d.h. in wirklichkeitsgefüllte Zeichen seiner Selbsthingabe und Selbstmitteilung an uns und seiner Liebe «bis zur Vollendung» (Joh 13,1). In der Eucharistie gibt uns Jesus nicht etwa «etwas»; er gibt sich selbst. In der großen Brotrede des Johannesevangeliums ist er selbst das Brot des Lebens (Joh 6,35). So wie er selber das Brot des Lebens ist, so ist er auch der wahre Weinstock (Joh 15,1-8). Die eucharistische Gegenwart ist also nicht eine statische, gleichsam klötzchenhafte, sondern eine dynamische Wirklichkeit; die Eucharistie ist Jesu personale Selbstgabe und Selbsthingabe; in ihr macht er sich selbst uns zum Geschenk als Speise, d.h. als endgültige, ewige und vollendete Stillung unseres ganzen Lebenshungers und Lebensdurstes. In ihr wird Jesus selbst unser Leben (Joh 14,6). Durch das Essen des eucharistischen Brotes ist Christus in uns und wir in ihm (Joh 6,56).

Wenn man die Selbsthingabe und Selbstweggabe als den Tiefensinn des eucharistischen Mahlgeschehens erkennt, dann wird sehr schnell klar, dass man nicht länger den Mahlcharakter gegen den Opfercharakter ausspielen oder beide in Gegensatz zueinander bringen kann. Die Abwertung oder Zurückweisung des Opfergedankens hat oft weniger theologische als anthropologische Gründe. Wenn der eigene Lebensentwurf ganz auf individuelle, u.U. sogar egoistische Selbsterfüllung und -verwirklichung ausgerichtet ist, dann hat der Gedanke des Opfers und des Verzichts selbstverständlich keinen Platz. Doch genau an dieser Stelle setzt die eucharistische Grundhaltung Jesu einen Gegenakzent. Wer sein Leben retten will, wird es verlieren, wer es aber hingibt, wird es gewinnen (vgl. Mk 8,35). Mit dieser Grundhaltung hat Jesus den tieferen Sinn der alttestamentlichen Opfervorstellungen aufgenommen und zugleich neu interpretiert. Opfer ist keine dingliche Gabe, sondern persönliche Hingabe.

In diesem Sinn nehmen die neutestamentlichen Abendmahlstexte alttestamentliche Opferterminologie auf; Jesus spricht von seinem für uns hingegebenen Leib (1 Kor 11,24). In der Markus/Matthäus-Fassung erinnern die Texte sogar ausdrücklich an das Bundesopfer am Sinai (Ex 24,8; Mk 14,24; Mt 26,28). Auch die Symbole von Kelch und Altar drücken diesen Ge-

danken aus. Denn der Kelch ist biblisch nicht nur eine Trinkschale und der Altar nicht nur ein Tisch (*mensa*); der Kelch ist vielmehr auch Zeichen und Gefäß des vergossenen Blutes⁹ und der Altar der Ort, an dem das ein für alle Mal dargebrachte Opfer des Neuen Bundes hier und jetzt gegenwärtig wird¹⁰, damit wir selbst zu einer geistlichen Opfergabe werden (*Röm 12, 1; 1 Petr 2, 5*) und unser Leben zum Lob Gottes und zum Dienst für die Menschen machen. Der Opfergedanke drückt also den ganzen christlichen Lebensentwurf und die christliche Grundoption in der Nachfolge Jesu aus, der freilich mit anderen Lebensentwürfen in Konflikt kommt; es geht nicht nur um eine abstrakte Doktrin, sondern vor allem um eine konkrete eucharistische Spiritualität, die Liebe als den Sinn des Seins versteht. Sie nimmt dem Leben nichts weg, sondern bringt es zu seiner wahren Erfüllung. Jesus Christus ist gekommen, dass wir das Leben haben und es in Fülle haben (*Joh 10, 10*).

Wird das Opfer als ein für alle Mal vollzogenes Selbstopfer (*Hebr 7, 27*), als sich selbst hingebende Liebe (*Eph 5, 2*) im Dienst für uns (*1 Kor 11, 24; Lk 22, 19*) verstanden, dann bringt es den Grundgedanken, der bereits in der Darlegung des Mahlcharakters deutlich wurde, nämlich den Gedanken der sich selbst verzehrenden und sich zum Verzehr hingebenden Liebe nochmals in seiner letzten Radikalität zum Ausdruck. Es gibt hier keine Gegensätze, sondern eine gegenseitige Vertiefung. In diesem Sinn können die alten harten Kontroversen aus der Zeit der Reformation über den Opfercharakter heute zum Glück als überwunden gelten.¹¹

Letztlich kommt damit in der Eucharistie die tiefste Wirklichkeit Gottes zum Ausdruck, dass nämlich Gott Liebe ist, die sich schenkt und mitteilt. Das war das aus dem 1. Johannesbrief entnommene (*1 Joh 4, 8. 16*) Thema der ersten Enzyklika von Papst Benedikt XVI., mit der er den Zentralgehalt und zugleich das schwierig zu erfassende Geheimnis der Dreifaltigkeit des christlichen Glaubens umschrieben hat. Im Grunde will diese höchste aller Glaubensaussagen nur umschreiben, dass Gott in sich selbst Selbsthingabe und Selbstmitteilung ist. Schon in Augustinus' großem Werk *«De Trinitate»* lesen wir: «Du siehst in der Tat eine Dreieinigkeit, wenn du die Liebe siehst» (*De trin. VIII, 8*).¹²

In diese Bewegung der Liebe in Gott werden wir durch die Eucharistie hineingenommen. In ihr geschieht der tiefste Sinn der Menschwerdung; denn nach den Vätern ist Gott Mensch geworden, damit wir vergöttlicht werden.¹³ Die Verwandlung von Brot und Wein zielt auf die Verwandlung unseres Lebens. Denn «nichts anderes wirkt die Teilnahme an Leib und Blut Christi, als dass wir in das übergehen, was wir empfangen» (LEO D. GR., *Sermo 63, 7*). Das Kirchenlied sagt: «Wer dies Geheimnis feiert, soll selber sein wie Brot; so lässt er sich verzehren von aller Menschen Not» (*GL 620*). Wir können das eucharistische Brot nicht teilen, ohne auch das tägliche Brot und unser ganzes Leben zu teilen. Die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus

Christus ist nicht möglich ohne Gemeinschaft mit den Brüdern. Sie leitet uns an zu einer neuen Kultur des Teilens, der Solidarität, der Gemeinschaft, der Liebe. Das führt uns zum nächsten Gesichtspunkt und zur dritten Symboldimension der Eucharistie.

3. Die persönliche Gegenwart Christi und die persönliche Gemeinschaft mit ihm öffnen sich von innen her auf die Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern und damit auf die ekklesiale Dimension hin. Durch die Verwandlung von Brot und Wein wird auch der Gemeinschaftscharakter des Mahles verwandelt; er erhält eine neue Dimension. Diese dritte Ebene der «Transsymbolik» wird vor allem im 1. Korintherbrief des Apostels Paulus deutlich. Dort kritisiert Paulus Missstände in der korinthischen Gemeinde, bei denen jeder nur an sich selber denkt und um seine eigene Sättigung besorgt ist. Demgegenüber sagt Paulus, das Brechen und Teilen des *einen* Brotes und das Trinken aus dem *einen* Kelch bedeute, dass wir *gemeinsam* Anteil erhalten an dem *einen* Leib Christi, ja dass wir zu dem *einen* Leib Christi werden. «Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe (κοινωνία) am Blut Christi? Ist das Brot das wir brechen, nicht Teilhabe (κοινωνία) am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Leib» (1 Kor 10, 16f).¹⁴ Wir können auch so formulieren: Die Teilhabe an dem einen eucharistischen Leib Christi weist nochmals über sich hinaus und wirkt die gemeinsame Teilhabe an dem einen ekklesialen Leib Christi, der die Kirche ist.

Diese Aussage des Apostels Paulus hat eine enorme Wirkungsgeschichte entfaltet.¹⁵ Bereits bei den frühen Kirchenvätern findet sich der Vergleich: Wie das Brot aus vielen Körnern gebacken ist und wie der Wein aus vielen Trauben gekeltert ist, so fügt die Eucharistie uns die vielen aus allen vier Winden zu einer großen Gemeinschaft zusammen (*Did 9, 4*).¹⁶ Augustinus drückt dasselbe noch drastischer aus wenn er sagt: «Euer Geheimnis liegt auf dem Altar.» «Ihr seid was ihr seht, und ihr empfangt, was ihr seid» (*Sermo 272*). In diesem Sinn hat Augustinus die Eucharistie als «*signum unitatis et vinculum caritatis*», Zeichen der Einheit und Band der Liebe (*In Jo 26, 6, 13*) bezeichnet. Die großen Theologen des hohen Mittelalters sind ihm darin gefolgt. Für Thomas von Aquin ist nicht die reale Gegenwart die eigentliche «Sache» (*res*) und der letzte Sinn der Eucharistie, sondern die Einheit der Kirche. Die Eucharistie ist ihm «*sacramentum ecclesiasticae unitatis*» (*S.th. III, 73, 3*). Das II. Vatikanische Konzil hat die Formel Augustins mehrfach aufgegriffen (*SC 47; LG 3; 7; 11; 26 u.a.*) und damit ein einseitig individualistisches Eucharistieverständnis zu Gunsten eines vertieften gemeinschaftsbezogenen kirchlichen Verständnisses überwunden.

Henri de Lubac ist der Geschichte dieses ekklesialen Eucharistieverständnisses nachgegangen und hat formuliert: «Die Eucharistie wirkt die

Kirche».¹⁷ In der Tat, wo man an dem einen Brot teilnimmt und aus dem einen Kelch trinkt, da ist Kirche. «*Ecclesia de eucharistia*» heißt darum der Titel der letzten Enzyklika von Papst Johannes Paul II. (2003). Die Kirche ist nicht irgendeine Organisation, kein Zweckverband, keine bloße Institution; die Kirche wird aus der Eucharistie geboren, von ihr genährt und erhalten; sie lebt aus der Eucharistie. Sie ist dort, wo Eucharistie gefeiert wird.

Diese Aussage hat zunächst in der orthodoxen und dann auch in der katholischen Theologie zur eucharistischen Ekklesiologie geführt.¹⁸ Sie geht von der Überzeugung aus, dass Kirche über all dort ist, wo Eucharistie gefeiert wird. Das heißt im Klartext: Die Ortskirche ist nicht nur eine Provinz und ein Verwaltungsbereich der universalen Kirche; sie ist voll Kirche, aber sie ist nicht die ganze Kirche. Denn da in jeder Eucharistie der eine Christus gegenwärtig ist, kann sich keine Ortskirche isolieren, sondern nur in Gemeinschaft mit allen anderen Ortskirchen existieren. Die eine universale Kirche existiert also «in und aus» Ortskirchen (LG 23), so wie die Ortskirchen in und aus der einen universalen Kirche existieren (*Communio notio*, 9). Zum Zeichen dafür nennen wir als Ausdruck dieser universalen Gemeinschaft in jeder Eucharistiefeier den Namen des Bischofs und des Papstes. Die Tatsache, dass wir nicht mit allen Eucharistie feiernden Kirchen in voller Gemeinschaft stehen, bedeutet bei jeder Eucharistiefeier eine Wunde und einen Schmerz, der uns veranlasst zu beten, Gott möge nicht auf unsere Sünden schauen, sondern seiner Kirche Einheit und Frieden schenken.

Auch in vieler anderer Hinsicht feiern wir das Mahl der Liebe, des Friedens und der Gemeinschaft in einer durch die Sünde zutiefst deformierten Welt, in der die Konflikte viel zu hart und die Gräben der Feindschaft so tief sind, dass Einheit und Frieden nicht anders als durch Vergebung und Versöhnung möglich sind. Auch unter diesem Gesichtspunkt sind der Mahl- und Gemeinschaftscharakter vom Opfercharakter nicht zu trennen. Auch hier muss man sich vor allzu einfachen Alternativen hüten. Die Vergegenwärtigung der Versöhnungstat am Kreuz begründet erst den Gemeinschaftscharakter und bewahrt ihn vor Banalisierung und Trivialisierung; er gibt ihm seinen Ernst und seine Tiefendimension. Wird der Kreuzes- und Opfercharakter aufgegeben, geht auch der Ernst des Gemeinschaftscharakters verloren. Die eucharistische Mahlgemeinschaft kann sich nicht anders denn als Gemeinschaft unter dem Kreuz verstehen. Die Feier der Eucharistie stellt uns unter das Kreuz. Johannes deutet dies symbolisch an, indem er vom Wasser und Blut spricht, das aus der geöffneten Seite des am Kreuz erhöhten Herrn fließt (*Joh 19,34*).

4. Wir feiern zwar die Einheit in jeder Feier der Eucharistie; aber die volle Verwirklichung der Einheit ist doch erst noch eine Aufgabe. Noch blutet die Kirche aus den Wunden der Spaltungen, welche die volle gegenseitige Teilnahme aller Christen am einen Tisch des Herrn unmöglich machen.

Diese Feststellung führt uns zu einer weiteren und letzten Dimension der Eucharistie, ihrer eschatologischen Dimension.

Bei der Feier des letzten Abendmahles stellte Jesus das Mahlgeschehen weit ausdrücklicher und deutlicher als seine anderen Mähler in den Gesamthorizont seiner Reich-Gottes-Verkündigung. «Amen ich sage euch: Ich werde von der Frucht des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuen davon trinke im Reiche Gottes» (*Mk 14,25*); oder: «bis es erfüllt wird im Reiche Gottes (*Lk 22,16*; vgl. *1 Kor 11,26*).¹⁹ Dieser eschatologische Ausblick war für die Urgemeinde so wichtig, dass sie das Brotbrechen unter eschatologischem Jubel (*Apg 2,26*) feierten. Bei ihren Eucharistiefiern ertönte der Ruf: «Es komme die Gnade, und es vergehe die Welt!» «*Maran atha*» (*Did 10,6*; vgl. *1 Kor 16,22*). «Komm, Herr Jesus!» (*Offb 22,20*).

Die ersten Christen waren überzeugt, in der Eucharistie das eschatologische Mahl im Reiche Gottes vorwegzunehmen und es schon jetzt vorzukosten. Der Hebräerbrief drückt diese Überzeugung aus: «Ihr seid zum Berg Zion hinzugetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind» (*Hebr 12,22f*). Wenn wir in unserer Liturgie das dreimalige *Sanctus* und das *Agnus Dei* singen oder in der ostkirchlichen Liturgie den «Lobgesang der Cherubim» dann stimmen wir hier auf Erden in die himmlische Anbetung des Lammes ein, von der die Geheime Offenbarung spricht (*Offb 5,8-14*). Wir feiern die himmlische Liturgie mit und die Engel und die ganze «Gemeinschaft der Heiligen» feiert mit uns. Zur Eucharistie gehört deshalb wesentlich die Anbetung.

Nach dem Konzil hat man oft den Mahlcharakter der Eucharistie und die Anbetung gegeneinander ausgespielt und argumentiert: Das Brot ist zum Essen und nicht zum Anbeten da. Das war insofern berechtigt, dass man nach dem Konzil Messfeiern vor ausgesetztem Allerheiligsten, wie sie früher üblich waren, zu Recht verboten hat. Trotzdem war dies insgesamt eine verkürzte Sicht, welche den eschatologischen Aspekt aus dem Blick verloren hat. Schon Augustinus hat gesagt: «Niemand isst von diesem Fleisch, wenn er nicht zuvor angebetet hat» (*Enarr in Ps 98,9*). Das «*Adoro te devote, latens Deitas*», «Gottheit tief verborgen, betend nah ich dir. Unter diesen Zeichen bist du wahrhaft hier» (*GL 546*) gehört zu jeder Eucharistiefeier. Glücklicherweise gibt es vielerlei Hinweise, dass dieser *stupor eucharisticus*, das Staunen darüber, dass in den schlichten Zeichen des Brotes und des Weines Gott wahrhaft mitten unter uns, mitten in der Welt gegenwärtig ist, und die daraus sich ergebende Haltung der eucharistischen Anbetung wieder im Kommen ist; teilweise müssen wir sie freilich auch erst wieder neu lernen.²⁰

Indem die Eucharistie den eschatologischen Lobgesang aller Wirklichkeit vorwegnimmt, ist auch die gesamte Schöpfung in die Liturgie einbezogen. Denn als Vergegenwärtigung der *missa coelestis* ist die Eucharistie auch *missa mundi* und als Vorwegnahme der himmlischen Verherrlichung Gottes auch Vorwegnahme der eschatologischen Verklärung der Welt.²¹ Deshalb gehören Kult und Kultur eng zusammen. In dieser Hinsicht sind wir in unserer Gestaltung der Liturgie leider oft sehr anspruchslos geworden. Wir müssen wieder lernen, dass in der Liturgie alles, was menschliche Kunst aufzubieten hat, Licht, Musik, Gewänder, eine wichtige Rolle spielen. Sie sind nicht äußerlicher Prunk und kein Triumphalismus; die universal-kosmische Symboldimension soll vielmehr zum Ausdruck bringen, dass in der Feier der Eucharistie die eschatologische Wirklichkeit vorweggenommen wird, in der Gott «alles in allem» sein wird (1 Kor 15, 28).

Alles, was wir über den Opfercharakter der Eucharistie gesagt haben, darf deshalb nicht im Licht der sich verfinsternden Sonne des Karfreitags gesehen werden, sondern muss letztlich im österlichen Licht des Auferstandenen betrachtet werden. Was Augustinus vom Sonntag sagt, er sei ein Ostersakrament (*In Jo XX, 20, 2*) und ein kleines Osterfest, gilt von jeder Eucharistiefeier. Sie verweist auf den neuen Himmel und die neue Erde (*Offb 21, 1*), wo alle Tränen abgewischt sein werden und keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal mehr sein wird (*Offb 21, 4*). Jede Eucharistie ist ein Fest der Hoffnung; sie weist unseren Blick nach vorne und hilft uns damit auch die Beschwerden und Enttäuschungen des Alltags, Beschwerlichkeiten des Alters, Krankheit, Leiden und Tod zu ertragen, Trost zu schöpfen in der Gewissheit, dass nicht der Tod, sondern das Leben, nicht Hass und Gewalt, sondern die Liebe das letzte Wort haben.

So sind wir am Schluss nochmals zu der universal-kosmischen Dimension eines die Menschheit wie die Welt umspannenden *shalom* gelangt. Dieser Aspekt einer alles umspannenden Hoffnung scheint mir in der gegenwärtigen Situation besonders wichtig. Denn Hoffnung ist Mangelware geworden; wir drehen uns wie im Kreis, erkennen die Probleme, finden aber keinen Ausweg, teils aus Mangel an Phantasie, teils aus Mangel an Courage und an Risiko- und Opferbereitschaft. Überall, in der Politik wie in der Kirche, fehlt es an weiterführenden Ideen, an zündenden Perspektiven und an dem nötigen Schwung und Durchhaltevermögen, sie dann auch umzusetzen. Es ist an uns Christen, prophetisch auf diese Situation zu reagieren und die Alternative des Reiches Gottes bewusst zu machen, sie zu feiern und sie zu leben. Die Eucharistie ist dafür Quelle und Sendung. Sie kann uns dazu befähigen, sie kann uns ermutigen; sie sendet uns jedes Mal neu zu diesem Zeugnis der Hoffnung aus. Wir sollen der Welt ein österliches Gesicht zeigen.

ANMERKUNGEN

¹ R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 1918; *Von heiligen Zeichen*, Mainz 1927; *Besinnung vor der Feier der heiligen Messe*, Düsseldorf 1939.

² Vor allem H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln-Köln 1943; *Betrachtungen über die Kirche*, Graz 1954.

³ J.A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde. Wien 1949.

⁴ K. RAHNER, *Zur Theologie des Symbols*, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 275-311. Eine grandiose Entfaltung eines erneuerten und vertieften theologischen Symbolverständnisses bei H.U. VON BALTHASAR, *HERRLICHKEIT*, Bd. III/1 und 2, Einsiedeln 1967.1969.

⁵ J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i.Br. 2000. Zum Ganzen vgl. W. KASPER, *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche*, Freiburg i.Br. 2004.

⁶ Der vierfache Schriftsinn ist uns von H. DE LUBAC, *Les quatre sens de l'Écriture*, Paris 1959-64 neu erschlossen worden. Zusammenfassung in: *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952.

⁷ Vgl. außerdem Mt 8,11; Mk 13,27; Joh 11,51f; Did. 10,5; 1 Clem 29,1-30; 59,3f.

⁸ Die Literatur zum Abendmahlsbericht bzw. zu den vier unterschiedlichen Abendmahlsberichten ist uferlos. Deshalb sei hier lediglich verwiesen auf: H. SCHÜRMAN, *Ursprung und Gestalt*, Düsseldorf 1970, 193-208; X. LÉON-DUFOUR, *Abendmahl und Abschiedsrede im NT*, Stuttgart 1983; H.J. KLAUCK, *Gemeinde – Amt – Sakramente*, Würzburg 1989, 313-347; Th. SÖDING, *Das Mahl des Herrn* (FS Th. Schneider, hrsg. von B. J. Hilberath) 1996, 134-163.

⁹ Vgl. GOPPELT, *ThWNT VI*, 149-153; Art. *Kelch*, in: *LCI Bd. 2* (1970) 496f.

¹⁰ Vgl. Hebr 13,10; IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Ad Eph 5,2*; *Ad Magn 7,2*; *Ad Philad 4*. Art. *Altar*, in: *Wörterbuch zum Neuen Testament*, hrsg. von X. Léon-Dufouur, Freiburg i. Br. 1964, 8-10; Art. *Altar*, in: *LCI Bd.1* (1968) 105-107.

¹¹ *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche*. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles, hrsg. von K. Lehmann und E. Schlink, Freiburg i.Br.-Göttingen 1983.

¹² Vgl. W. KASPER, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982, 371-383.

¹³ IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Ad Eph 20,2*; IRENÄUS VON LYON, *Adv. haer.* III,19,1; ATHANASIUS, *Adv. Arianos I*, 38, 19; *De incarnatione*, 54 u.ö.; GREGOR VON NYSSA, *Große Katechese*, 25. Auf die Bedeutung des Hl. Geistes und der Epiklese kann in diesem Zusammenhang leider nicht eingegangen werden. Vgl. dazu W. KASPER, *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene*, Freiburg i.Br. 2005, 145-148.

¹⁴ Zur Auslegung mit reicher Literaturverarbeitung W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther* (EKK VII/2), Solothurn-Neukirchen 1995, 430-442.

¹⁵ Vgl. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie e l'Église au Moyen Age*, 2e édition, Paris 1949. Reiches Material auch bei H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, 79-99

¹⁶ Vgl. CYPRIAN 69,5,3; AUGUSTINUS, *Sermo 227*; 229; 272 u.a.

¹⁷ H. DE LUBAC, *Betrachtung über die Kirche*, 100-106.

¹⁸ Auf orthodoxer Seite: A. Afanassieff, A. Schmemmann, J. Zizioulas u.a.; auf katholischer Seite: J.M.R. Tillard, B. Forte u.a. Vgl. Art. *Eucharistische Ekklesiologie*, in: *LThK III* (1995) 969-972.

¹⁹ Diesen Aspekt hat aus orthodoxer Sicht A. SCHMEMMANN, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, New York 2003, 11-26 mit Nachdruck herausgestellt. Seine Polemik gegen die westliche Theologie trifft die traditionelle Manualientheologie, wird jedoch der großen scholastischen Theologie und der heutigen liturgischen Erneuerung nicht gerecht.

²⁰ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika «Ecclesia de eucharistia»* (2003), n. 5f. Es ist richtig, dass die Kirche des ersten Jahrtausends die eucharistische Anbetung außerhalb der eucharistischen Feier, wie sie sich in der lateinischen Kirche des zweiten Jahrtausends entwickelt hat, noch nicht kannte; diese lässt sich jedoch mühelos als Erinnerung, Verinnerlichung, persönliche Vertiefung und «Verlängerung» der Anbetung über die eucharistische Feier hinaus und insofern als organische Entfaltung der Glaubenspraxis des ersten Jahrtausends verstehen.

²¹ Diesen vor allem der orientalischen Theologie bis heute vertrauten Gesichtspunkt hat vor allem P. TEILHARD DE CHARDIN, *Lobgesang des Alls*, Olten-Freiburg i.Br. 1961 wieder zur Geltung gebracht.

BERNHARD DOLNA · WIEN

«VON ANGESICHT ZU ANGESICHT»

Ein vielschichtiges Motiv der jüdischen Auslegungstradition

Zu ihm, des wahren Lebens Quell, hintracht ich.
Das Leben drum, das schal und leer, mißacht ich.
Schaun meines Königs Antlitz - was begehrt' ich noch!
Nicht kenne andre Macht und andre Pracht ich.
O dürfte ich ihn sehen doch, wärs nur im Traum!
Gern schließ' ich ewgen Schlaf und nie aufwacht' ich.
Und sah sein Antlitz ich in meines Herzens Schacht,
Nicht gäb dem Aug, hinauszuspähn, noch Macht ich.

Jehuda HaLevi (1080-1141)¹

Papst Benedikt XVI. zeichnet in einem ersten Blick auf das Geheimnis Jesu in seinem Jesusbuch² das Besondere an der Gestalt des Mose nach, mit dem «der Herr von Angesicht zu Angesicht sprach, wie ein Freund zu seinem Freund spricht» (Ex 33,11). Und der Papst folgert, dass es nicht allein die Wundertaten und Werke des von Gott erwählten «größten Propheten der Propheten Israels» waren, der das Volk aus dem Sklavenhaus herausgeführt hat und am Sinai in die Wolke hineinging, um für Israel und die Welt die Tora zu empfangen, sondern dass es seine Unmittelbarkeit zu Gott war, wodurch er «Gottes Willen und Wort unverfälscht, aus erster Hand mitteilen kann. Und das ist das Rettende, worauf Israel - worauf die Menschheit - wartet.»

Benedikt XVI. weist auch auf die eigentümliche Paradoxie hin, die dem Buch Exodus eigen ist, wenn dort wenige Zeilen weiter der Bitte des Moses an Gott, ihn seine Herrlichkeit schauen zu lassen, - mit Worten, die die Herrlichkeit mit Antlitz gleichzusetzen scheinen - nicht stattgegeben wird: «Mein Angesicht kannst du nicht schauen» (Ex 33, 20).

Benedikt XVI. bemerkt dazu, «dass die Unmittelbarkeit des Moses zu Gott, die ihm zum großen Offenbarungsmittler des Bundes macht, ihre

BERNHARD DOLNA, geb. 1954, Mag phil (Judaistik), Dr. theol. Studium in Wien, Freiburg, Jerusalem, Jewish Theological Seminary (New York) Prof. für Ökumene und Jüdische Studien an der Hochschule für Katholische Theologie (ITI) Trumau (vormals Gaming), Österreich.

Grenzen hat.» Es zeigt sich eine ähnliche «Melancholie» auch im Buch Deuteronomium (34,10), wenn es dort heißt, «dass fortan kein Prophet mehr in Israel aufgestanden ist wie Moses». Der Papst folgert, dass der Erfahrung der Begrenzung, die diesen Texten eigen ist, auch eine Verheißung innewohnt, nämlich die nach einem neuen Moses, «dem Mittler eines höheren Bundes als der, den Moses vom Sinai bringen konnte» (Hebr 9,11-24). Diese ist in Jesus erfüllt: «Er lebt vor dem Angesicht Gottes nicht nur als Freund, sondern als Sohn; er lebt in innerster Einheit mit dem Vater» (Joh 1,18). Christus lebt folglich in einer ununterbrochenen Kommunikation mit dem Vater, in die der an Christus Glaubende hineingezogen wird, in eine den begrenzten Menschen entgrenzende Gottesgemeinschaft.³

Was Papst Benedikt mit seinen Worten beschreibt, nämlich die unmittelbare und ungebrochene Kommunikation des Menschen mit Gott als die eigentliche Intention der göttlichen Offenbarung, ist ureigenstes Anliegen auch rabbinischer Schriftauslegung und überhaupt der jüdischen Tradition. In ihren tiefsten Auslegungen kreist sie um die Wirklichkeit der Gegenwart Gottes⁴ für den Menschen, die am geheimnisvollsten im Motiv des Schauens des Antlitzes Gottes ausgedrückt wird. Das wird vor allem in den Aussagen rund um die Gestalt des Moses sichtbar, dessen einzigartige Stellung innerhalb der Prophetie Israels mit der Erfahrung der göttlichen Präsenz in seinem Leben in Zusammenhang gebracht wird. Die jüdische Auslegung sinniert darüber in der Sprache einer dialogischen Beziehung von Gott und Mensch, und das in einem nuancenreichen, vielfarbigen Spektrum von Auslegungen. Die jüdischen Theologen des Mittelalters allerdings akzentuieren anders als die Rabbinen, in einer durch den Einfluss der Philosophie veränderten Ausdrucksform, jedoch auch sie sind von demselben Feuer beseelt, das sie nach der Gottesgegenwart im Hier und Jetzt – nach dem Antlitz – Ausschau halten lässt. Für dieses Ziel scheut jüdische Schriftauslegung nicht den Sprung über Jahrhunderte, um etwa in weit auseinanderliegenden Büchern und Texten verborgene Querverbindungen zu entdecken, die dem Verständnis der einen Offenbarung und auch der Existenzerhellung des Menschen dienen. Ausgangspunkt für diese Methode ist das Vertrautsein mit dem Offenbarungsganzen, das sich *einer* göttlichen souveränen Verfässherschaft verdankt, die hinter allen menschlichen Autoren der biblischen Schriften steht.

Im Folgenden soll nun in einem ersten Schritt das subtil geflochtene Netz jüdischer Schriftauslegung ausgeworfen werden, das sich mit dem Antlitz Gottes auseinandersetzt. Das Antlitz Gottes wird oft als «Nochichut Ha-Schem», als lebendige Gegenwart Gottes im Hier und Jetzt interpretiert. In einem zweiten Schritt wird in einigen Erwägungen eine Brücke zum christlichen Verständnis der Gegenwart Gottes geschlagen, die in Jesus Christus, dem «Mittler eines höheren Bundes», menschliches Antlitz annimmt.

Begrenzung und Verheißung – radikales Erstaunen

In welcher Art und Weise mühten sich die Rabbinen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte um die Fragestellung der Gegenwart Gottes im Leben des Moses, im Leben der Menschen? Und wie gingen sie mit der im biblischen Text evidenten Realität von Begrenzung und Verheißung in der Prophetie des Mose um? Welche Ausgangspunkte wählten sie, um die Texte auszulegen, und welche Antworten legten sie vor?

«Du kannst mein Antlitz nicht sehen, denn der Mensch kann mich nicht sehen und lebt» (Gen 33,18). Rabbi Jischmael (2. Jh.) verstand diese Worte dem Wortsinn nach: Mensch bedeutet für ihn «sterblicher Mensch», sodass die Aussage des Bibelverses zutrifft. Rabbi Aquiba (2. Jh.) jedoch interpretiert völlig anders: Mensch in diesem Zusammenhang meint nicht den sterblichen Menschen, sondern himmlische Wesen, wie sie Ezechiel in seiner Vision beschreibt: «Und das Aussehen ihrer Gesichter: Menschenantlitz» (Ez 1,10). Denn, so Rabbi Aquiba, das Wort «WaChai», das bedeutet «und lebt», ist eine Kurzform von «WaChajot ha Kodesch», ein Ausdruck für himmlische Geschöpfe, Engel. Der Vers meint folglich: «Keine himmlischen Geschöpfe, noch die Engel können mein Antlitz schauen. Jedoch jene Sterblichen werden für würdig erachtet, das tun zu dürfen.» Die Interpretation des Rabbi Aquiba weist auf die die ganze Schöpfung überragende Würde und Wertschätzung des Menschen in den Augen Gottes hin. Dies wird besonders daran deutlich, dass er den Menschen höher als die Engel einstuft: Der Mensch kann Gott schauen, die Engel nicht! Begründet wird der Vorzug des Menschen aus der Schrift, und besonders an der Gestalt des Mose (des paradigmatischen Menschen): «Die Erhabenheit des Mose ist höher als die der Engel. Denn die Engel, wenn sie Ihn preisen, wissen nicht den Ort Gottes, so antworten sie und sagen: ›Gepriesen ist die Herrlichkeit Gottes von ihrem Ort her› [Ez 3,12]. Bei Moses aber verhält es sich nicht so, denn von Angesicht zu Angesicht redet er mit der Schechina, [der einwohnenden Herrlichkeit Gottes in der Welt].»⁵

Demnach liegt der Schwerpunkt in der hier vorgelegten rabbinischen Interpretation in der von Gott gegebenen Würde des Menschen, der in der «Gegenwart Gottes» stehen darf. Dafür wurde er geschaffen und dazu ist er berufen, wie das auch in der Liturgie vom Versöhnungstag (Jom Kippur) anklingt: «Von Anbeginn hast Du den Menschen ausgesondert und für würdig erachtet, in Deiner Gegenwart zu stehen.»⁶ Die Rabbinen fragen, wie eine solche Auszeichnung überhaupt möglich ist. Und ausgehend von der Gottebenbildlichkeit des Menschen schließen sie, dass die dem Menschen innewohnende Sehnsucht nach dem Schauen des göttlichen Antlitzes vor allem und zuerst ein göttliches Anliegen, und das menschliche Streben daher Antwort auf Seine Initiative ist. Der mittelalterliche Religionsphilosoph

Jehuda Halevi (1080–1141) beschreibt in seinem *Kusari* diese Initiative mit folgenden Worten: «Der erste Mensch hätte Gott nie gekannt, wenn Er ihn nicht angedet, belohnt und bestraft hätte. [...] Dadurch wurde er überzeugt, dass Er der Schöpfer der Welt war, und er beschreibt Ihn mit Worten und Eigenschaften und nannte Ihn Herr. Wenn er diese Erfahrung nicht gemacht hätte, wäre er mit dem Namen Gott zufrieden gewesen; er hätte nicht erkannt, wie Gott ist, ob er einer ist oder viele, ob er den Menschen kennt oder nicht.»⁷

Das Ziel dieser göttlichen Initiative ist die Anverlobung Gottes an Israel. Rabbi Yose erläutert zum Schriftwort: «Der Herr kam vom Sinai [Dtn 33,2]. – «Der Herr kam vom Sinai, um Israel zu empfangen, wie ein Bräutigam hinausgeht, um seine Braut zu empfangen.»⁸

Dieses Privileg des Menschen, derart von Gott erwählt zu sein, ist für das traditionelle Judentum eine Quelle unablässigen Staunens. Und man scheut nicht davor zurück, selbst das Wort Gottes im Licht dieses Privilegs zu interpretieren. So reflektiert man in einer Art Dialog zwischen Gott und Mensch über die Worte der Tora: «Ist es nicht erstaunlich [sinniert der Heilige], der Mensch kann Mich nicht sehen und lebt [trotzdem]?» Und die Antwort Aquibas darauf lautet: «Der Mensch kann Dich nicht sehen und lebt, aber sobald er Dich sieht, wird er für immer leben – nicht sterben. Denn es heißt: «Im Licht des Antlitzes des Königs ist Leben» (Sprüche 16,15).»⁹ Und ähnlich heißt es im *Sohar*, der die Worte Aquibas aufnimmt: «Der Heilige, gepriesen sei Er, sagte zu Mose: Der Mensch kann mich nicht sehen, aber wenn er gewürdigt ist, mich zu sehen, dann wird er für ewig leben.»¹⁰ In ihrem Kontext sprechen diese Texte sowohl von der Bestimmung des Menschen zur Gottesschau als auch von einer Vorwegnahme dieser Schau im irdischen Leben. So bewegt sich die rabbinische Interpretation von der «Unmöglichkeit der Gottesschau» in einer paradoxen Spannung von Begrenzung und einer manchmal geschehenden Vorwegerfüllung im irdischen Leben. Diese Spannung wird nicht aufgehoben, sondern sie wird gelebt und gutgeheißen, da sie für das Wunder der Gottesschau sensibilisiert, die dem Einzelnen wie auch dem ganzen Volk Israel widerfahren kann. Für beide jedoch ist dieses Widerfahrnis an das Tun des Willens Gottes gebunden.

Rabbi Eliezer sagt: «Als die Israeliten am Berg Sinai standen und sagten: «Wir wollen tun und hören», rief Gott den Todesengel und sagte zu ihm: «Über diese Nation hast du keine Macht.»¹¹ Der Mensch und das Volk sind aufgefordert, den Sprung der Tat zu wagen, nicht so sehr den Sprung des Denkens. Sie sind aufgerufen, über die eigenen Bedürfnisse hinauszugehen und mehr zu tun als sie verstehen, um mehr zu verstehen als sie tun. «Durch die Ekstase des Tuns lernt der Mensch, der Anwesenheit Gottes gewiss zu werden.»¹²

Schau Gottes und keine menschliche Begrenztheit?

Die Forderung des Moses, Gottes Antlitz schauen zu dürfen, beschäftigte auch die jüdischen Weisen des Mittelalters. Einer der einflussreichsten war der in Babylonien wirkende Saadia Gaon (880–940), der, in Übereinstimmung mit der philosophischen Exegese des Mittelalters, jeglichen Anthropomorphismus ablehnte, weil dieser «ein Pfad des Irrtums»¹³ sei. Er findet folgende Lösung: Dem Schöpfer ist ein Licht eigen, das er den Propheten offenbart. Dieses gibt ihnen die Sicherheit, dass die prophetischen Worte, die sie hören, vom Schöpfer der Welt kommen. Dieses Licht ist, so Saadia Gaon, die Kavod (Gottes Herrlichkeit). Wer auch immer dieses Licht schaut, findet, dass «die Verwirrung verschwindet und der Geist aufblüht.»¹⁴ Was Moses forderte, war, «dass der Schöpfer ihm die Kraft verleihe, in jenes Licht schauen zu können. Der Heilige, gepriesen sei Er, antwortete ihm: «Der erste Blick in das Licht lässt die Augen erblinden, und es ist nicht möglich, in jenes hineinzuschauen und nicht zu sterben. Aber ich werde mich selbst in eine Wolke oder etwas Ähnliches einhüllen, um dir zu ermöglichen, den Nachglanz jenes Lichtes zu sehen.»¹⁵

Moses Maimonides (1035–1104) ist der Meinung, dass der Ausdruck Herrlichkeit Gottes sich manchmal auf ein Licht bezieht, das dafür geschaffen wurde, um etwas von der Herrlichkeit Gottes zu offenbaren. Nach seiner Auffassung suchte Moses mit seiner Bitte, die Herrlichkeit Gottes schauen zu dürfen, «durch Wahrheit die Existenz Gottes zu erfassen.»¹⁶ Er flehte um eine Erkenntnis, die dieselbe Sicherheit hätte wie die, eine Person zu kennen. Hat man nämlich wirklich einmal das Antlitz eines anderen Menschen wahrgenommen, so ist dieses ins Herz eingraviert, und sein Bildnis verankert sich auch im Verstand. Dadurch ist es von allen anderen Menschengesichtern klar unterschieden. Deshalb forderte Moses, dass ihm durch eine solche Erkenntnis die Existenz Gottes gänzlich von jeder anderen Existenz unterschieden sein möge. Auf diesem Weg, so glaubte er, würde er die Wahrheit der Existenz Gottes, so wie sie wirklich ist, erfassen. Aber Gott antwortete ihm, dass es nicht in der Macht eines lebendigen Menschen liege, der leib-seelisch verfasst ist, jemals ein volles Verstehen der Göttlichkeit zu erlangen. «Denn es bleibt eine Grenze im Menschen selbst, zwischen ihm und seiner Fähigkeit, die Göttlichkeit in ihrer wahren Wirklichkeit zu erfassen. Jene Barriere ist die menschliche Intelligenz, die vom physischen Körper abhängig ist, solange der Mensch lebt.»¹⁷

Die Kabbalisten verstanden die Forderung des Moses dem Wortsinn nach, aber sie fügten eine neue Dimension dem Verständnis von Kavod (Herrlichkeit) hinzu. Als Mose sagte «Ich flehe, zeig' mir Deine Herrlichkeit», bezog er sich auf eine höhere Herrlichkeit.¹⁸ Rabbi Menachem Mercanti (13. Jh., Spanien) erklärt: Es gibt eine höhere Herrlichkeit über derjenigen,

die der Mensch sieht. Als Moses sagte «zeig' mir», dann meinte er, «lass' mich verstehen», wie im Vers geschrieben steht: «mein Herz schaute» (Koh 1,16). «Deine Herrlichkeit» bezieht sich in diesem Kontext auf einen großen Glanz (HaHod HaGadol), der sich als Licht in einem Spiegel reflektiert. Mose suchte das Verstehen der inneren Essenz dieser höheren Herrlichkeit zu erfassen, und ebenso, was der Unterschied zwischen der oberen und unteren sei. Das wurde ihm aber nicht gewährt. Und obwohl die Prophetie des Moses aus dem großen Glanz [aus der oberen Herrlichkeit] herstammte, konnte er diese nicht erfassen, er fühlte nur, dass von dort her seine Rede kam.»¹⁹

Nach diesen wenigen Beispielen wird klar, dass für jüdische Schriftauslegung der Unmittelbarkeit des Moses zu Gott Grenzen gesetzt sind. Das zeigt sie ganz deutlich durch die Betonung der Distanz zwischen Gott und Mensch.

Aber neben dem Aufzeigen dieser Grenze, verbunden mit der Ablehnung von jeglichem Anthropomorphismus, schützt sie den Menschen als das große Anliegen Gottes. Die Gestalt des Moses ist dafür das Beispiel par excellence, dessen Größe und Macht der Prophetie die aller anderen Propheten übersteigt, die ihm folgten. «Fortan ist kein Prophet mehr in Israel aufgestanden wie Moses» (Dtn 34,10). Aber es ist die *präexistente Tora*²⁰, die dem *Geschöpf* Mose in seiner Größe eine Grenze setzt: «den *der Herr* von Angesicht zu Angesicht *kannte*» (Dtn 34,10)²¹, heißt es. Und ebenso: «*Der Herr sprach* zu Mose von Angesicht zu Angesicht.» (Ex 33,11)²². Aus beiden Zitaten wird gefolgert, dass Moses weder das Antlitz Gottes kannte, noch dass er Gott von Angesicht zu Angesicht sah.

Auch die Gemara (Talmud) argumentiert in diese Richtung, wenn sie die Aussage des Moses «kein Mensch sieht Gott und lebt» mit der Aussage bei Jesaja: «Ich sah den Herrn sitzen hoch und erhaben» (Jes 6,1) vergleicht und zu dem Schluss kommt: «Die Propheten sahen durch ein verdunkeltes Glas, aber Moses sah durch ein klares Glas»²³. Und Rabbi Schlomo ben Jitzchak (1040–1105) kommentiert diese Aussage: «Die Propheten dachten, dass sie Gott sahen, aber es war nicht der Fall. Jedoch Moses sah durch ein klares Glas und wusste, dass er Gott nicht auf direkte Weise sah.»²⁴

Anders aber lautet die Interpretation des Rabbi Aquiba, der die dem Menschen mögliche Schau Gottes ins Zentrum seiner Aussagen stellt. Von ihm wird erzählt, dass die Geheimnisse, die dem Moses am Sinai nicht enthüllt worden waren, ihm offenbart wurden. Er ist derjenige, «dessen Auge alles Kostbare bewahrte» [Hiob 28,10].²⁵ Er spricht nicht von der Grenze als Folge der menschlichen Geschöpflichkeit, sondern als Folge seiner Sünden: «Eure Vergehen haben Scheidewände zwischen euch und eurem Gott erstehen lassen, und eure Sünden veranlassten, dass sich sein Antlitz verbirgt, euch zu hören.» (Jes 59,2) Diese Sünden bauen einen hartnäckigen

Widerstand gegen das Göttliche auf, der nur sehr schwer zu überwinden ist: «Wenn jemand fastet, dass der Geist der Unreinheit auf ihm ruht, so erreicht er sicher sein Ziel. Um wie viel mehr sollte derjenige sein Ziel erreichen, der Entbehrungen auf sich nimmt, um den Geist der Reinheit zu empfangen. Aber was kann der Mensch tun, wenn ihn die Sünden zum Fallen veranlassen?»²⁶

Die Mizwot als göttliche Medizin

Welche Wege bietet nun das Judentum bis zum heutigen Tag an, um Gottes Gegenwart im Leben des zur Sünde neigenden Menschen zum Durchbruch zu verhelfen? Die Antwort lautet einfach «indem man mit Ihm lebt!» Die Voraussetzungen für dieses Zusammenleben wurden am Sinai durch die Mitteilung des göttlichen Gesetzes gegeben. Dieses Gesetz ist ein Zeichen für eine gewisse von Gott geschenkte menschliche Befähigung, mit dem Bösen fertig werden zu können. Der gesetzestreue Gläubige ist daher mehr vom Mizwabewusstsein als vom Sünden- oder Erlösungsbewusstsein bestimmt. Und es geht für ihn bei jeder menschlichen Tat um die «verantwortete» Einlösung der Offenbarung am Sinai, um das Verwirklichen der Tora. Es geht um den lebendigen Gott, um Sein Gebot, das Gute zu lieben und das Böse zu hassen, und die Erfüllung dieses Gebotes ermöglicht, die unsichtbare und verborgene Gegenwart des Antlitzes Gottes hörbar, fühlbar, erfahrbar zu machen.

Man hat das menschliche Leben «mit einer einsamen Siedlung verglichen, die ständig durch Räuberbanden bedroht war. Was tat der König? Er setzte einen Befehlshaber zum Schutz der Siedlung ein. «Die am Sinai gegebene Tora ist die Schutzwache, sie ist die Medizin.»²⁷ In ihr finden sich die Mizwot, die Äußerungen der göttlichen Gebote, und sie zu tun heißt, auf den Willen Gottes zu antworten. Sie zu tun, ist ein Weg, Gott in das konkrete Leben des Menschen Einlass zu gewähren. «Sie sind Gebete im Gewand des Tuns. Und beten heißt, seine Gegenwart spüren, und ihn erkennen. Denn auf all deinen Wegen sollst Du ihn erkennen, und Er ist in all unserem Tun zugegen.»²⁸ Eine Mizwa zu tun, ist ein heiliger Akt, eine Begegnung mit dem Göttlichen und eine Weise, mit Ihm in Partnerschaft zu leben. Rabbi Shimon ben Jochai mahnt: «Ehre die Mizwot, denn sie sind meine Statthalter, und ein Statthalter vertritt die Autorität des Herrn. Wenn du die Mizwot ehrst, ehrst du Mich, wenn du sie verachtest, verachtest du Mich.»²⁹

Die Gebote werden auch als Wege verstanden, auf denen Gott in ganz bestimmten Augenblicken dem Menschen gegenübertritt. «Sagt Rabbi Aquiba: Wenn ich auf eine Mizwa treffe und sie erfülle, entdecke ich Seine Gegenwart, wie sie für mich gemeint ist, und Seine Gegenwart ist die Fülle

der Freude. Ich erwache in der Nähe Gottes und feiere Seine Präsenz durch Handeln.»³⁰

Vielleicht kann der Sinn des jüdischen Gesetzes am besten mit einer musikalischen Metapher erschlossen werden, indem man es als eine heilige Melodie begreift: Das Göttliche singt sozusagen in guten Taten und enthüllt sich im heiligen Tun. Das menschliche Bemühen ist nur der Kontrapunkt in der Musik Seines Willens. – Diese jüdische Lebensordnung versucht eine Antwort auf eine der dringendsten menschlichen Fragen zu geben: Wie muss der Mensch, der zum Ebenbild Gottes erschaffen wurde, denken, fühlen und handeln? Wie kann er auf eine Weise leben, die mit Gottes Gegenwart vereinbar ist?

Abschließende Erwägungen

Das Tun als Weg zur Gotteserkenntnis und zur Erfahrung seiner Gegenwart ist auch in den Evangelien in Jesu Drängen auf das Tun und Verwirklichen gegenwärtig. Dafür drei Worte: «Was nennt ihr mich Herr, Herr, und tut doch nicht, was ich sage?» (Lk 6,46) «Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder, Schwester und Mutter» (Mk 3,35). «Wer diese meine Worte hört und sie tut, gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Felsen baut. Wer sie nicht tut, hat auf Sand gebaut» (Mt 7,24.26) In solchem Drängen Jesu auf Befolgung ist Geist vom Geist Israels. – Jesu Heiliger Geist bestätigt und bekräftigt diesen Geist, der bereits während der Gottesoffenbarung am Sinai das Volk zur Antwort inspirierte: «Alles, was der Herr gesprochen hat, wollen wir tun und hören.» (Ex 24,7) Dass Tun an dieser Stelle vor dem Hören steht, will wohl auch besagen: Tun hat eine Schlüsselstellung fürs rechte Hören, für das rechte innere Verhältnis zum offenbarenden Gott, so wie sich in der Musik das rechte Gehör und die Empfindsamkeit auch dadurch bildet, dass einer musiziert. Zuerst also tun und dann und dadurch hören, verstehen, – wie beim Kind, das tuend in das Verstehen der elterlichen Weisung hineinwächst. Im Johannesevangelium sagt Jesus: «Wenn jemand bestrebt ist, den Willen Gottes zu tun, so wird er erkennen, ob meine Lehre aus Gott ist.» (Joh 7,17) Gläubige Gotteserkenntnis und das Stehen in der Gegenwart Gottes wächst nicht ohne die «tathafte» Anerkennung Gottes und seines Willens.

Im Talmud gilt diese Ordnung als eines der Geheimnisse aus der höheren Welt. «Als Israel am Sinai sagte: Wir werden tun und wir werden hören [anstatt zu sagen, wir werden hören und danach tun]; ertönte eine Stimme vom Himmel, die rief: «Wer hat meinen Kindern dieses Geheimnis offenbart, das die Engel, die in meinen Diensten stehen, vollbringen, nämlich mein Wort tun noch ehe sie meine Stimme vernommen haben?»³¹

Die tiefste Form des Tuns ist sowohl für das Judentum als auch für das Christentum das Gebet, von dem Benedikt XVI. im Blick auf Jesus sagt:

«[...] dass in die Sohnesgemeinschaft Jesu mit dem Vater die menschliche Seele Jesu im Akt des Betens mit hineingezogen werde. Wer Jesus sieht, sieht den Vater (Joh 14,9). Der Jünger, der mit Jesus mitgeht, wird so mit ihm in die Gottesgemeinschaft hineingezogen.»³²

Dass das Beten Jesu dieses Hineingezogenwerden bewirkt, beschreibt auch Lukas: «Und es geschah: Er war an einem Ort und betete, da sagte einer seiner Jünger, als er geendet hatte, zu ihm: Herr lehre uns beten, wie auch Johannes seine Jünger beten lehrte.» (Lk 12,1) Die Gabe des Herrengebets wird durch Jesu Gebet eingeleitet, und die Jünger sehen und hören ihn beten. Daraus entsteht ein Verlangen nach einem Gebet, das sie an dem teilnehmen, indem sie sich zusammenschließen dürfen mit ihm.³³ Jesus beantwortet die Bitte «Herr, lehre uns beten» zunächst mit dem Gebetstext, nicht mit einer Theorie über Gebet. Darin liegt: betend lernt man beten, nicht anders, wie man nicht allein durch Worte über Musik musikalisch wird, sondern dadurch, dass man selbst musiziert. Auf diesem Weg führt Jesus sie in sein Zuhause «in dem, was des Vaters ist» (Lk 2,49). Dorthin nimmt er mit. Das bedeutet: Er nimmt in den Bereich der barmherzigen Liebe mit, die sich im Geschehen von Golgota und Ostern als identische erweist mit todüberlegenem und todüberdauerndem Leben aus göttlichem Urgrund. Und von dorthin wird der Ihm Nachfolgende, mit einem Glauben begabt, der «in der Liebe wirksam [energumene] ist» (Gal 5,6), und er ist zu guten Werken befähigt, «die Gott selbst zuvor bereitet hat, damit wir in ihnen wandeln» (Eph 2,10). Ein solcher vom Heiligen Geist inspirierter schöpferischer Glaube ist der christliche Weg, die göttliche Gegenwart als eine zugleich menschliche aufleuchten zu lassen, in dem er «Gottes Melodie in sich aufnimmt im Einstehen füreinander»³⁴. Er ist aber auch die Voraussetzung für das Licht der Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Jesu Christi, die bewirkt, dass der an Christus Glaubende «mit enthültem Antlitz die Herrlichkeit des Herrn spiegelt und in dasselbe Bild verwandelt wird von Klarheit zu Klarheit.» (2 Kor 3,18)

Die Gegenwart Gottes durch das gläubige Tun Seines Willens zu erfahren und aufzuschließen, ist Erbe und Auftrag Israels, und in weiterer Folge auch des Christentums. Vielleicht könnte die konkrete und zeugnishaft Anschaulichkeit dieses Weges dazu beitragen, eine heute rar gewordene, aber für theologische Fragestellungen unabdingbare Voraussetzung wieder verstärkt zu entwickeln: Sensibilität für die Gegenwart Gottes in seiner Offenbarung, in seiner Schöpfung.³⁵ Das scheint besonders für die Aussagen von «Gottes Antlitz» von Bedeutung zu sein, die so zahlreich und vielfältig in der Heiligen Schrift zu finden sind.

Sicherlich sind aber diejenigen, deren Glauben in der Liebe wirkt, und für die Gott die alles durchdringende Absicht ihres Lebens ist, Garanten für ein authentisches Verständnis des Mysteriums des Antlitzes Gottes, das sich

in Jesus Christus als menschliches zeigt. Denn «er ist aufgeleuchtet in unseren Herzen, dass in uns Licht werde die Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes im Antlitz Christi» (2 Kor 4,6). So sind sie angehalten, nicht Mensch zu sagen, ohne Gott mitzudenken, oder Gott zu denken, ohne Einbeziehung des Menschen. Solche Avantgardisten sind in die ununterbrochene Kommunikation Jesu mit dem Vater hineingezogen, – wie Benedikt XVI. dies ausdrückt –, und ihr Bestreben ist, Gott und Mensch ein für allemal in einem Gedanken zusammen zu halten. Auf diese Weise lebendig, wirken sie am göttlichen Erlösungswerk mit, indem sie durch alles Tun und Lassen hindurch das Antlitz Gottes suchen, und es im Mitmenschen als stets neu gegenwärtig zu entdecken und zu lieben beginnen.

«Du bist mein Licht und mein Heil. Ich suche dein Antlitz, ja, dein Antlitz, Herr, will ich suchen, halte dein Angesicht doch nicht vor mir verborgen!» (Ps 26)

ANMERKUNGEN

¹ JEHUDA HALEWI, *Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte* (deutsch), hg. u. übersetzt von Franz Rosenzweig, Berlin 1967, 19.

² Siehe JOSEPH RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, Freiburg 2007, 26ff.

³ Mit Entgrenzung ist nicht Grenzenlosigkeit gemeint. Vielmehr wird über die Limitationen des nicht verwirklichten Menschseins hinaus die eigentliche von Gott verfügte Bestimmung des Menschseins in geschenkter Freiheit vollendet.

⁴ Ein anderer häufiger Ausdruck für Gegenwart Gottes ist Herrlichkeit: «Die Herrlichkeit ist Anwesenheit, [...] ein Ereignis, keine Eigenschaft. [...] sie manifestiert sich hauptsächlich als eine Macht, die die Welt überwältigt, als eine Macht, die Huldigung erwartet und herniedersteigt, um zu leiten und zu erinnern. Die Herrlichkeit ist der Widerschein überfließender Güte und Wahrheit, die Macht, die in Natur und Geschichte wirksam ist. «Die ganze Erde ist Seiner Herrlichkeit voll» bedeutet, dass die ganze Erde mit seiner Gegenwart erfüllt ist.» ABRAHAM JOSHUA HESCHEL, *Gott sucht den Menschen*, Neukirchen-Vluyn 1980, 62f.

⁵ Midrasch Aggada, Resch, Wajikra.

⁶ Machsor für den Vorabend des Versöhnungstages, Tel Aviv 1968, 42.

⁷ Kusari 4,2.

⁸ Mekhilta BaChodesch zu 19, 27.

⁹ Midrasch zu den Psalmen 68,10.

¹⁰ Tikkune Sohar 69.

¹¹ Leviticus Rabbah 18,3.

¹² HESCHEL, *Gott sucht den Menschen*, 218.

¹³ Saadia Gaon Sefer Emmunot WeDeot, 2,12.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. 12,13-15.

¹⁶ MOSES MAIMONIDES, 8 Kapitel, Kapitel 7. Der passive Intellekt (Sechel HaSaga) erfasst das Licht, das vom aktiven Intellekt (Sechel HaPoel) emaniert.

¹⁷ Mischneh Torah, Hilchot Jesode HaTorah (Die grundlegenden Prinzipien der Tora) 1,10, siehe auch MOSES MAIMONIDES, Führer der Unschlüssigen, 3,9.

¹⁸ Siehe NACHMANIDES zu Exodus 33,18

¹⁹ R. MERCANTI, *Kommentar zur Tora*, Ki, Tissa

²⁰ Die präexistente Tora als Schöpfungswerkzeug: «Ebenso sah Gott in die [präexistente] Tora und Er erschuf die Welt, und die Tora spricht: «Mit Reschit [dem Anfang], worunter nichts anderes als die Tora zu verstehen ist, erschuf Gott die Welt.» In: Bereschit Rabba, Par. 1.

²¹ Und nicht «der den Herrn von Angesicht zu Angesicht kannte.»

²² Und nicht «Mose sprach zum Herrn von Angesicht zu Angesicht.»

²³ bT Jebamot 49b.

²⁴ RASCHI (Rabbi Schlomo ben Jitzchak) zur Stelle.

²⁵ Siehe bT Baba Batra 14b.

²⁶ Sifre Schoftim 173.

²⁷ Lev RAbba 35,5.

²⁸ HESCHEL, *Gott sucht den Menschen*, 289.

²⁹ Tanchuma zu Gen 46,28.

³⁰ Sanh. 99b.

³¹ bT Shabbat 88a. Eine andere (heilsgeschichtliche) Erklärung, warum die Israeliten sofort bereit waren, das Gesetz Gottes anzunehmen und es zu tun, ohne sich vorher darüber kundig gemacht zu haben, findet sich in einem der ältesten halachischen Midraschim (2. Jh. n.Chr.). Diese Interpretation zeigt, dass die ungewöhnliche Antwort Israels nicht von der vorhergehenden Geschichte Gottes mit seinem Volk getrennt betrachtet werden darf: «Ein König kam in ein Land und fragte seine Bewohner: «Darf ich Euer König sein?» Die Menschen aber sagten zu ihm: «Hast für uns irgend etwas Gutes getan, sodass Du über uns herrschen solltest?» – Was tat der König? Er baute für die Bewohner des Landes eine Stadt, legte eine Wasserleitung, und er focht ihre Kriege. Als er nun wieder zu ihnen sagte: «Darf ich euer König sein?», sagten sie zu Ihm: «Ja, Ja!» – So tat auch der Heilige, gepriesen sei Er. Er führte die Israeliten aus Ägypten, teilte für sie das Meer, sandte ihnen das Manna herab, ließ für sie eine Quelle hervorbrechen, brachte ihnen Wachteln. Er focht für sie den Kampf gegen Amalek. Und dann fragte er sie: «Darf ich euer König sein?» Und sie sagten zu Ihm: «Ja, Ja!»» Mekhilta, BaChodesch 5.

³² RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth*, 32f.

³³ «Das christliche Bekenntnis kommt aus der Beteiligung am Beten Jesu, aus dem Hineingezogen werden, Hineinschauen–dürfen in ein Beten hervor; es ist Auslegung der Erfahrung des Betens Jesu, und es legt deshalb Jesus richtig aus, weil es aus der Beteiligung an seinem eigentlichen und Innersten hervorkommt.» JOSEPH RATZINGER, *Schauen auf den Durchbohrten*, Einsiedeln 1990, 18.

³⁴ Siehe IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, *Brief an die Epheser* IV,1

³⁵ «Die Stimme meines Geliebten, des Heiligen, gepriesen sei Er, ruft: «Schaffe mir eine Öffnung [im Herzen und im Verstand], nicht größer denn ein Nadelöhr, und ich will dir die himmlischen Pforten öffnen.» Cant. Rabba 5,2.

HERBERT SCHLÖGEL · REGENSBURG

«EIN GROSSES ›JA‹ ZUM MENSCHLICHEN LEBEN»¹

Zur Instruktion der Glaubenskongregation «Dignitas personae»

Ethische Themen – vor allem am Beginn und Ende des Lebens – bewegen seit Jahren die Öffentlichkeit. Debatten darüber werden oft mit großer Leidenschaft geführt. Das war in Deutschland für Fragen am Beginn des Lebens zuletzt in den Jahren 2007/2008 der Fall. Der Bundestag verabschiedete im April 2008 nach einer langen und kontroversen Auseinandersetzung das so genannte Stammzellgesetz, in dem eine einmalige Verschiebung des Stichtags zur embryonalen Stammzellforschung auf den 1. Mai 2007 beschlossen wurde. Als ethische Herausforderung am Ende des Lebens erweist sich seit langem die Patientenverfügung, die gesetzlich im Juni 2009 geregelt wurde. An den damit verbundenen Diskussionen – nicht nur in Deutschland und in anderen deutschsprachigen Ländern – nehmen auch in vielfältigen Formen die Kirchen teil, mittels offizieller Stellungnahmen der Kirchenleitungen, ethischer Reflexionen von Theologen, Mitarbeit in damit befassten Gremien, Äußerungen von Verbänden und kirchlichen Gremien u.a. Auch das universalkirchliche Lehramt hat seit Jahren mit verschiedenen Dokumenten, Kongressen und nicht zuletzt auch durch Ansprachen der Päpste seine Überzeugung zum Ausdruck gebracht. Dies geschah insbesondere in der Enzyklika *Evangelium vitae* von Papst Johannes Paul II. (1995), in der der Papst Abtreibung und Euthanasie (hier verstanden im Sinne der aktiven Euthanasie) mit hohem Autoritätsanspruch verboten hat².

In diesen Rahmen gehört die am 12. Dezember 2008 veröffentlichte Instruktion der Glaubenskongregation *Dignitas personae* über einige Fragen der Bioethik. Diese konzentriert sich weitgehend auf einige Fragestellungen am Lebensanfang. Im Folgenden soll, wie dem Zitat der Überschrift zu entnehmen ist, zuerst das positive Grundanliegen, das »Ja« der Instruktion dargestellt werden. Dies wird nicht ohne ein vielfältiges »Nein« gehen, das zu vielen Forschungen am Lebensanfang in *Dignitas personae* formuliert wird. Danach werden einige ethische Herausforderungen benannt, die sich dem lehramtlichen Sprechen in diesem bioethischen Bereich stellen, der zugleich auch die (Moral)Theologie und -verkündigung herausfordert.³

HERBERT SCHLÖGEL, geb. 1949, ist Professor für Moraltheologie an der Universität Regensburg. Mitherausgeber dieser Zeitschrift.

1. Ausgangspunkt und Inhalt von «*Dignitas personae*»

Dignitas personae sieht sich in der Linie der Instruktion *Donum vitae*, die sich vor über 20 Jahren mit bioethischen Themen beschäftigt hat⁴. Die dort genannten Prinzipien und moralischen Bewertungen gelten weiterhin, aber neue Technologien wie die Forschung mit menschlichen Embryonen sowie die Stammzellforschung haben neue ethische Fragen ins Spiel gebracht. Neben der Instruktion *Donum vitae* und der Enzyklika *Evangelium vitae* wird auf die Enzyklika *Veritatis splendor*⁵ als weiteren Referenzpunkt hingewiesen. Die Instruktion folgt bei ihren «Bewertungen für die biomedizinische Erforschung des menschlichen Lebens [...] dem Licht der Vernunft wie auch des Glaubens» (DP 3). Sie will «ein Wort der Ermutigung und des Vertrauens gegenüber einer kulturellen Perspektive bringen, die in der Wissenschaft einen wertvollen Dienst am umfassenden Gut des Lebens und der Würde jedes Menschen sieht» (DP 3). In drei Teilen wird das Thema näher entfaltet: 1) anthropologische, theologische und ethische Aspekte des menschlichen Lebens und der Fortpflanzung; 2) neue Probleme bezüglich der Fortpflanzung; 3) neue Therapien, die eine Manipulation des Embryos oder des menschlichen Erbgutes mit sich bringen.

Der erste Teil erinnert an zwei Grundüberzeugungen der kirchlichen Moralverkündigung, die für die spätere Bewertung der neueren Forschungen leitend sind. Die erste ist mit Verweis auf *Donum vitae* die Anerkennung des Menschen als Person von der Empfängnis an. Dies impliziert den unbedingten Schutz des Embryos. «Er ist ganz Mensch und ganz als solcher zu achten. Der menschliche Embryo hat also von Anfang an die Würde, die der Person eigen ist» (DP 5). Der moralische Status des Embryos, der von seiner Empfängnis an als Person zu sehen ist, gilt als das grundlegende Kriterium der Kirche. Eng damit verbunden ist die Überzeugung, dass «der Ursprung des menschlichen Lebens [...] seinen authentischen Ort in Ehe und Familie [hat], wo es durch einen Akt gezeugt wird, der die gegenseitige Liebe von Mann und Frau zum Ausdruck bringt» (DP 6). Dies geschieht dadurch, dass die Eheleute ihre Verantwortung, Kindern das Leben zu schenken, in der Weise wahrnehmen, wie sie der Natur eingeschrieben ist. Da die Kirche der Überzeugung ist, dass das, was menschlich ist, vom Glauben aufgenommen und vervollkommen wird, sieht sie «keinen Gegensatz zwischen der Würde und der Heiligkeit des menschlichen Lebens» (DP 7). Da für die Würde des Menschen die göttliche wie die menschliche Dimension wichtig sind, müssen auch «die Akte, die den Menschen ins Dasein setzen und durch die sich Mann und Frau gegenseitig schenken, ein Abglanz der dreifaltigen Liebe Gottes» sein (DP 9). Deshalb sieht es die Kirche und damit *Dignitas personae* als ihre Aufgabe an, sowohl das Leben des Menschen in allen seinen Phasen wie auch die personalen Akte, die dieses Leben ermöglichen, zu schützen.

Nach diesem ersten Teil, der die beiden grundlegenden Optionen zum Ausdruck gebracht hat, werden im zweiten und dritten daraus Schlussfolgerungen für die extrakorporale Befruchtung wie für den Umgang mit menschlichen Embryonen formuliert. Auf Grund der genannten Prämissen werden die heterologe wie die homologe künstliche Befruchtung abgelehnt. Positiv bewertet werden Therapien, die Unfruchtbarkeit überwinden, die aber zugleich nicht die sexuelle Begegnung von Mann und Frau für die Weitergabe des Lebens ersetzen. Weiterhin spricht sich die Instruktion für eine Förderung der Adoption aus. Im Folgenden wird dann der Umgang mit Embryonen im Zusammenhang mit der In-vitro-Fertilisation angesprochen. Nicht selten wird der Tod von Embryonen in Kauf genommen, wenn er in Konkurrenz zu dem zu erfüllenden Kinderwunsch steht. Auch wenn der Wunsch der Eltern, ein Kind zu haben, berechtigt und das Leiden der Eltern, ungewollt kinderlos zu sein, verständlich ist, so kann «der Wunsch nach einem Kind [...] nicht seine ›Produktion‹ rechtfertigen, sowie der Wunsch, ein schon empfangenes Kind nicht zu haben, nicht dessen Aufgabe oder Vernichtung rechtfertigen kann» (DP 16).

Weitere problematische Techniken werden genannt. Die intracytoplasmatische Sameninjektion (ICSI) wird als eine Variante der In-vitro-Befruchtung abgelehnt, ebenso das Einfrieren von Embryonen (Kryokonservierung), weil sie In-vitro gezeugt sind und oft nicht überleben. Für die schon bestehenden eingefrorenen Embryonen weist die Instruktion darauf hin, dass die Vorschläge, sie für die Forschung oder therapeutische Zwecke zu verwenden, «klar unannehmbar» sind. Diese Embryonen haben «eine faktisch irreparable Situation der Ungerechtigkeit» (DP 19) geschaffen, deshalb müsse die Erzeugung menschlicher Embryonen außerhalb des Mutterleibes eingestellt werden.

Ähnlich abzulehnen sind das Einfrieren von Eizellen aufgrund ihrer Zielsetzung im Zusammenhang mit der künstlichen Befruchtung, die Embryonenreduktion, da sie eine vorsätzlich selektive Abtreibung ist, und die Präimplantationsdiagnostik. Sie zielt darauf ab, dass die aus einer In-vitro-Befruchtung entstandenen Embryonen auf einen möglichen genetischen Defekt hin untersucht werden und nur diejenigen Embryonen der Mutter übertragen werden, die keinen Schaden aufweisen. Auch hier geht es um eine Selektion, die embryonales menschliches Leben vernichtet. Mit Sorge betrachtet *Dignitas personae* die damit stattfindende «Veränderung und Diskriminierung auch bezüglich des Begriffs der Menschenwürde» (DP 22). Dies gilt besonders für die sich daraus ergebende Diskriminierung von Menschen mit Behinderung.

Bei den empfängnisverhütenden Mittel werden die Mittel abgelehnt, die die Einnistung des Embryos verhindern wie die Spirale und die so genannte «Pille danach» und ebenso diejenigen, die den bereits eingenisteten Embryo

töten, wie die Pille RU 486. Die Anwendung dieser Mittel zählt «zur Sünde der Abtreibung und ist in schwerwiegender Weise unsittlich» (DP 23).

Der dritte Teil behandelt «neue Therapien, die eine Manipulation des Embryos oder des menschlichen Erbgutes mit sich bringen». Auf Grund der Forschung mit embryonalen Stammzellen sieht *Dignitas personae* bei einigen Themen ethischen Klärungsbedarf, zuerst bei der Gentherapie. Als ethisch erlaubt gilt die somatische Gentherapie, deren Ziel es ist, genetische Defekte beim Menschen selbst zu beheben. Der Eingriff hat aber nur Auswirkungen auf diesen einzelnen Menschen. Anders ist es bei der Keimbahntherapie. Hier würden durch die genetische Veränderung die genetische Ausstattung der Nachkommen berührt. «Weil die mit jeder Genmanipulation verbundenen Risiken beträchtlich und noch wenig kontrollierbar sind, ist es zum gegenwärtigen Zeitpunkt sittlich nicht erlaubt, etwas zu tun, das mögliche davon herrührende Schäden auf die Nachkommen überträgt» (DP 26). Ebenso wird die Gentechnik für nicht therapeutische Zielsetzungen abgelehnt.

Auch das menschliche Klonen sowohl in seiner therapeutischen wie reproduktiven Form «ist in sich unerlaubt, weil es einen neuen Menschen ohne den Akt der gegenseitigen Hingabe von zwei Ehegatten und, noch radikaler, ohne irgendeine Beziehung zur Geschlechtlichkeit ins Leben rufen will» (DP 28). Was die Forschung mit embryonalen Stammzellen angeht, so ist die Entnahme von Stammzellen beim Embryo, die seinen Tod zur Folge haben, «in schwerwiegender Weise unerlaubt». Die Arbeit mit Stammzelllinien, die von anderen Forschern hergestellt worden sind, «bedeutet eine Mitwirkung am Bösen und ruft Ärger hervor» (DP 32).

Das so genannte hybride Klonen, in dem tierische Eizellen (z.B. der Kuh) zur Reprogrammierung der Kerne von menschlichen Körperzellen verwendet werden, stellt «eine Beleidigung der Menschenwürde dar» (DP 33). Grund dafür ist die Vermischung genetischer Elemente von Mensch und Tier, die damit die Identität des Menschen beeinträchtigen.

Die Nrn. 34 und 35 befassen sich mit der «Verwendung von menschlichem «biologischem Material» unerlaubten Ursprungs». Während die Instruktion auf verschiedene Formen «im Bereich der Mitwirkung des Bösen und des Ärgernisses» eingeht und differenzierte Verantwortlichkeiten fordert, wird zugleich aber auch deutlich, dass es möglich ist, «biologisches Material» zu Recht zu gebrauchen. «So dürfen zum Beispiel Eltern wegen der Gefahr für die Gesundheit der Kinder die Verwendung von Impfstoffen gestatten, bei deren Vorbereitungen Zelllinien unerlaubten Ursprungs verwendet wurden...» (DP 35).

Im Schlussteil betont die Instruktion noch einmal: «Hinter jedem «Nein» erstrahlt in der Mühe des Unterscheidens zwischen Gut und Böse ein großes «Ja», das die unveräußerliche Würde und den Wert jedes einzelnen unwiederholbaren Menschen anerkennt, der ins Leben gerufen worden ist» (DP 37).

2. Herausforderungen für die Moralverkündigung

Der Instruktion ist daran gelegen, die Kontinuität der lehramtlichen Verkündigung in den angesprochenen Fragen deutlich zu machen. Selbstvergewisserung ist *Dignitas personae* in der komplexen bioethischen Debatte wichtig. Die intensive Diskussion, wie sie auch Moraltheologie und theologische Ethik in kritischer Auseinandersetzung mit anderen daran beteiligten Wissenschaften führen⁶, findet sich kaum im vorliegenden Text. Trotz der Klarheit und Eindeutigkeit sollen einige Fragen und Beobachtungen angefügt werden mit dem Ziel, die Rezeption grundlegender bioethischer Aussagen aus der Perspektive des Glaubens zu fördern.

2.1 Grundproblem im bioethischen Bereich

Eine, vielleicht *die* Herausforderung im bioethischen Bereich ist, dass nach kirchlicher Auffassung die In-vitro-Fertilisation, die die Voraussetzung für fast alle anderen behandelten Themen in diesem Zusammenhang ist, sowohl in ihrer homologen wie dann selbstverständlich auch in ihrer heterologen Form abgelehnt wird. D.h. nach katholischem Verständnis dürfte es keine extrakorporal gezeugten Embryonen geben, mit all den ethischen Implikationen, die sich daraus ergeben. Die Weitergabe des Lebens ist an die sexuelle Begegnung der Ehepartner gebunden. Alle Handlungen, die nicht dieser Voraussetzung entsprechen, sind damit unerlaubt. Die Folge ist, dass in vorliegendem Dokument die meisten der angesprochenen Fragen – zum Teil mit sehr deutlichen Worten – negativ beschieden werden. Im klassischen Sinn sind dies dann Todsünden, auch wenn sie hier nicht als solche ausdrücklich gekennzeichnet werden. Dass hierin eine Schwierigkeit für die Moralverkündigung liegt, ist *Dignitas personae* bewusst, wenn es heißt: «Gelegentlich hat man der Sittenlehre der Kirche vorgeworfen, zu viele Verbote zu enthalten» (DP 36).

Verbote wurden in der Vergangenheit im Zusammenhang der bußpflichtigen Sünden diskutiert. Mord, Ehebruch und Glaubensabfall galten in der Väterzeit als so schwerwiegend, dass sie den Ausschluss von der Eucharistiefeier zur Folge hatten. Für das Frühmittelalter wird eine Ausweitung der als bußpflichtig empfundenen Sünden über den engen Kanon der frühen Kirche hinaus festgestellt. Dies geschah dann noch in der nachtridentinischen Zeit. Das Konzil von Trient hatte festgelegt, dass alle Todsünden nach Zahl, Art und artverändernden Umständen zu beichten sind⁷. «Genau damit aber kommt es zu jener Inflation von Todsünden, die mit am stärksten zur Krise des heutigen Sündenverständnisses geführt hat. Sie dürfte eine der Hauptgründe sein, warum Sünde für viele heute jeglichen Schrecken verloren hat und die Rede von ihr auf ein solches Desinteresse und Unverständnis stößt⁸. Bei vorhandenen Unterschieden zwischen der Entwicklung des Bußsakramentes,

damit des Sündenverständnisses und den bioethischen Herausforderungen ist doch die Sorge nicht unbegründet, dass eine Vielzahl von Verboten – wie in *Dignitas personae* – mehr auf «Desinteresse und Unverständnis» stößt als zu einer positiven Rezeption anregt, als einem «großem Ja» zum menschlichen Leben», wie es Ziel und Absicht der Instruktion ist.

Es darf nicht unerwähnt bleiben, dass *Dignitas personae* bei der ethischen Bewertung der verschiedenen Formen, eine Schwangerschaft zu verhindern, einen Unterschied macht. «Neben den empfängnisverhütenden Mitteln im eigentlichen Sinn, welche die Empfängnis im Anschluss an einen Geschlechtsakt verhindern, gibt es andere technische Mittel, die nach einer Befruchtung vor oder nach der Einnistung des schon gebildeten Embryos in der Gebärmutter wirken» (DP 23). Letztere werden – wie schon erwähnt – als abortativ abgelehnt. «Die empfängnisverhütenden Mittel im eigentlichen Sinn» werden ethisch nicht bewertet. Dies ist umso bemerkenswerter, als auch Papst Benedikt XVI. in seiner Rede anlässlich des 40. Jahrestages der Enzyklika *Humanae vitae*, die in der Instruktion ebenfalls erwähnt wird, sich nicht direkt zur Frage der empfängnisverhütenden Mittel äußert, sondern festhält: «Das natürliche Sittengesetz, das der Anerkennung der wahren Gleichheit zwischen Personen und Völkern zugrunde liegt, sollte als die Quelle erkannt werden, an der sich auch die Beziehungen der Eheleute untereinander und ihrer Verantwortung, Kinder zu zeugen, ausrichten muss. Die Weitergabe des Lebens ist in die Natur eingeschrieben und ihre Gesetze sind eine ungeschriebene Norm, auf die alle Bezug nehmen müssen»⁹. Mit diesen Hinweisen des Papstes wird auf die positive Zielsetzung der kirchlichen Lehre abgehoben, die *Dignitas personae* dann später an diesem Punkt auch beibehält. Damit ist das genannte Grundproblem nicht einfach gelöst, aber es zeigt an, in welche Richtung weitergegangen werden könnte. Es kommt einer schwierigen Gratwanderung gleich festzuhalten, wie viele Verbote im Detail notwendig sind, damit das anvisierte positive Ziel noch zur Geltung kommen kann. Aber ganz wird man sich dieser Herausforderung angesichts der gewünschten Rezeption nicht entziehen können.

2.2 Bioethik ist mehr als normative Ethik

Dignitas personae wie auch *Donum vitae* 20 Jahre zuvor sind Texte, die Handlungen danach beurteilen, ob sie erlaubt oder nicht erlaubt sind. Man kann diese Verlautbarungen als normethisch bezeichnen. Die Aussage, dass der Ursprung des menschlichen Lebens «seinen authentischen Ort in Ehe und Familie» hat, «wo es durch einen Akt gezeugt wird, der die gegenseitige Liebe von Mann und Frau zum Ausdruck bringt» (DP 6), ist der eine Eckpunkt. Daneben ist die Aussage, dass der Mensch «von seiner Empfängnis an als Person» (DP 4) zu achten sei, elementar. Im Ganzen von *Dignitas personae* kommt, wie schon der Titel sagt, den daraus resultierenden Folgen

für den Embryo entscheidende Bedeutung zu. Wer die öffentliche Diskussion z.B. um die Stichtagsregelung bei der Stammzellgesetzgebung beobachtet hat, wird feststellen, dass es hier fast ausschließlich um normative Fragen geht, wie: Ab wann ist der Embryo zu schützen oder wie ist mit den übrig gebliebenen Embryonen bei der In-vitro-Fertilisation zu verfahren usw.¹⁰ Die Frage, was erlaubt bzw. nicht erlaubt ist, steht im Vordergrund. Wer als Moraltheologe(in) an Podiumsgesprächen und Diskussionsrunden zu diesen Themen teilnimmt, macht diese Erfahrung. Insofern bewegt sich die Instruktion mit ihrer Vorgehensweise im üblichen Rahmen.

Dignitas personae beschränkt sich mehr feststellend darauf, dass die Würde der menschlichen Person und damit des menschlichen Embryos von Anfang an zu schützen ist. Es wird hier auf eine «Wahrheit ontologischer Natur» rekurriert. Was der Text offen lässt, ist eine Auseinandersetzung mit den Gegenargumenten. Es ist nicht so, dass die Auffassung, dass menschliches Leben von der Empfängnis an in vollem Umfang zu schützen sei, unangefochten ist. Die vielfältigen Gegenargumente machen eine ernsthafte Auseinandersetzung notwendig, auch wenn man der Position der Glaubenskongregation zuneigt. Nun kann dagegen eingewandt werden, dass dies nicht die Aufgabe einer Instruktion sei, die positiv die Lehre der Kirche zu vertreten habe. Die Diskussion müsse auf anderen Ebenen stattfinden. Es bleibt zu fragen, ob die Annahme der Position von *Dignitas personae* nicht dadurch mehr gefördert würde, wenn sich zugleich im Text diese inhaltliche Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen widerspiegeln würde.

Der normethische Fokus der Instruktion bringt es mit sich, dass andere Aspekte nur kurz angesprochen werden, die für die Forschung auf bioethischem Gebiet wichtig sind. Hier ist die «Ethik des Heilens» und der Umgang mit menschlichem Leid zu nennen.

Gebietet es nicht eine «Ethik des Heilens», Forschungen an Embryonen zuzulassen bzw. Eltern ihren Kinderwunsch zu ermöglichen, die genetisch belastet sind? Dieser Vorwurf wird gegenüber Kritikern der Forschung mit embryonalen Stammzellen oder auch dem therapeutischen Klonen immer wieder erhoben. Und wem als Betroffenen der Eindruck vermittelt wurde, mit den Resultaten der embryonalen Stammzellforschung könnten Krankheiten wie Mukoviszidose und andere genetisch bedingte Krankheiten geheilt werden, wird wenig Verständnis dafür aufbringen, wenn solche Forschungen unterbleiben. Es ist für alle Beteiligten eine schwierige Situation: einerseits ist jede und jeder für Forschungen, die den Kranken Hoffnung geben. Andererseits können die Probleme nicht verschwiegen werden. Man wird gegenüber einer solchen «Ethik des Heilens», wie sie genannt wird, einwenden müssen, dass sie sich auf einen Heilungsauftrag bezieht, der so nicht gegeben ist. In Wirklichkeit handelt es sich oft um eine Ungleichbehandlung von Geborenen und Ungeborenen. «Dieses Ethos

(des Heilens H.S.) kennzeichnet einen biomedizinischen Konsens, kann aber auch zur Falle werden, wenn der Vorrang der Option für das Heilende nichts anderes bedeutet als die Formel «der Zweck heiligt die Mittel». Dabei ist die Zweck-Mittel-Relation nicht einmal real, weil die Erreichbarkeit des Zweckes ungewiss, der Gebrauch ethisch bedenklicher Mittel aber gewiss ist»¹¹. Was heißt dies, so fragt Dietmar Mieth, für die Sehnsucht nach einem Leben ohne Leiden? «Denn Leid ist ein Begriff, der in gewisser Weise alle umfasst und für alle gleich ist, der aber zugleich für viele, möglicherweise für alle individuell verschieden sein kann»¹². Der Sehnsucht nach einem Leben ohne Leiden korrespondiert die Sehnsucht nach Glück, nach dem gelingenden Leben, das theologisch gedeutet «durch das reinigende Feuer der Kreuzestheologie»¹³ gehen muss. Genauso wenig wie das Glück lässt sich das Leid im Ganzen beschreiben, auch wenn es Kategorien gibt, die das Leid näher charakterisieren. Dazu gehören erlebte Einschränkungen, Vereinsamung, gegenteilige Erlebnisse zu dem, worunter man sich selbst gelingendes Leben vorstellt u.a. Produktiv mit dem Leiden umzugehen kann in einem geistlichen Sinn verstanden werden. Mieth bezieht sich hier auf ein Wort von Meister Eckhart («Das schnellste Tier, das uns zu Gott trägt, ist das Leiden»)¹⁴. Seine Interpretation: «Nicht als Selbstopfer vor Gott, nicht als Aufopferung für andere unter Missachtung der Selbstliebe ist es zu verstehen, sondern als Aufhebung von Erleben in Erfahrung und von Erfahrung in Selbstfindung». Oder wie Eckhart sagen würde: «Das Erlebnis kann nicht aufgehoben, aber hinauf gehoben werden. Hebe dein Kreuz auf, heißt nicht, lade es auf deine Schultern, sondern verwandle es»¹⁵. Das heißt natürlich nicht, dass dort, wo die Möglichkeiten vorhanden sind, Leid aufzuheben oder zu verringern, diese nicht zu nutzen sind. Aber es gilt auch andere Formen des Umgangs mit dem Leiden wahrzunehmen. Dazu gehören z.B. die Compassion, d.h. mit dem anderen mitzuleiden, die Gegenseitigkeit des Helfens, der Respekt vor dem Leidenden. Schließlich ist es wichtig, bei aller aktiven Leidbekämpfung anzunehmen, dass Leid zu unserer menschlichen Endlichkeit und Geschöpflichkeit gehört.

Bei aller Wichtigkeit normethischer Aussagen zu Themen der Bioethik sind andere Perspektiven aus theologisch-ethischer Sicht wie angesprochen die Frage nach dem Leiden, aber auch haltungsethische Gesichtspunkte wie die Ehrfurcht vor dem Leben in den öffentlichen Diskurs einzubringen.

2.3 Kirchenbild

Es mag zunächst überraschen, bei einer Instruktion der Glaubenskongregation wenigstens knapp das zugrunde liegende Kirchenbild in den Blick zu nehmen. Aber für die Art der Rezeption ist dies nicht unerheblich. *Dignitas personae* konzentriert sich auf das Lehramt – hier im Sinne des universalkirchlichen Lehramts verstanden. Referenzquellen sind universalkirchliche

Dokumente. «Kraft des Lehr- und Hirtenauftrags der Kirche hat sich die Kongregation für die Glaubenslehre verpflichtet gefühlt, die Würde und die grundlegenden, unveräußerlichen Rechte jedes einzelnen Menschen – auch in den Anfangsstadien seiner Existenz – zu bekräftigen und die Forderungen des Schutzes und der Achtung deutlich zu machen, welche die Anerkennung dieser Würde von allen fordert» (DP 37). Aufgabe der Gläubigen ist es, «sich kraftvoll ein(zu)setzen, um eine neue Kultur des Lebens zu fördern. Sie sollen die Inhalte dieser Instruktion mit dem religiösen Gehorsam ihres Geistes annehmen und darum wissen, dass Gott immer die notwendige Gnade schenkt, um seine Gebote zu befolgen, und dass sie in jedem Menschen, vor allem in den Kleinsten, Christus selbst begegnen (vgl. Mt 25,40)» (DP 37). Im vorliegenden Text ist das Kirchenbild deutlich hierarchisch konturiert, hier das Lehramt, das inhaltlich die Vorgaben macht, dort die Gläubigen, die diese dann umsetzen. Unbestritten kann man so vorgehen, aber es fragt sich, ob nicht eine andere Vorgehensweise dem Anliegen der Instruktion und ihrer Rezeption dienlicher wäre. «Innerhalb der Kirche entwickelt sich die sittliche Erkenntnis, die keinen privilegierten Ort hat, grundsätzlich in einem Prozess, der (selbstverständlich in inadäquater Unterscheidung) unter wechselseitiger Verwiesenheit das Zeugnis der Gläubigen (im Sinne eines «sensus fidelium moralis»), die (auch den ökumenischen Diskurs einbeziehende) Reflexion der Fachtheolog/inn/en und das Urteil des Lehramtes der Bischöfe (und des Papstes) umfasst»¹⁶. Alle daran Beteiligten haben deshalb ihren Beitrag für ein «fruchtbares Gespräch» und einen «aufrichtigen Dialog» (GS 92) zu leisten.

Würde es den Rahmen einer Instruktion sprengen, wenn sich in ihr Zeugnisse aus den Ortskirchen widerspiegeln würden? *Donum vitae* hat im Vorwort noch «von einer sorgfältigen Bewertung bischöflicher Erklärungen» gesprochen, auch wenn im Text dann auf keine direkt Bezug genommen wird. Gerade die drei Bezeugungsinstanzen Lehramt, Theologie und das ganze Gottesvolk mit seinem Glaubenssinn (LG 12) sind bei aller unterschiedlichen Aufgabenstellung aufeinander verwiesen. In *Dignitas personae* scheint die Sorge um die Einheitlichkeit des Zeugnisses der katholischen Kirche zu überwiegen. Dennoch wird es gerade um dieses Zeugnisses willen hilfreich sein, Bischöfe, Theologen und Gläubige mehr als bisher in diesen Prozess der Wahrheitsfindung mit einzubeziehen. Ein Schritt in diese Richtung wäre schon eine stärkere Rezeption ortskirchlicher Stellungnahmen in universalkirchlichen Verlautbarungen.

Schlussbemerkung

Die Instruktion *Dignitas personae*, die sich mit bioethischen Herausforderungen vor allem am Lebensanfang befasst, will «ein ›Ja‹ zum menschlichen Leben» zum Ausdruck bringen. Dabei geht sie von zwei Basisannahmen aus:

Der Embryo ist von der Empfängnis an als Person zu achten und der Ort der Weitergabe des menschlichen Lebens ist die sexuelle Begegnung von Mann und Frau. Das Ringen darum, wie dieses Anliegen am besten verwirklicht werden kann, wird in der Kirche wie in der Öffentlichkeit weitergehen.

ANMERKUNGEN

¹ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion DIGNITAS PERSONAE* über einige Fragen der Bioethik (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 183), Bonn 2008. Einleitung (im Folgenden abgekürzt: DP).

² Vgl. PAPST JOHANNES PAUL II., *Enzyklika EVANGELIUM VITAE* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 120), Bonn 1995, 62 (Abtreibung) und 65 (Euthanasie).

³ Mit unterschiedlichen Akzenten vgl.: JOHANNES REITER, *Regeln für die Biomedizin. Die neue Instruktion der Glaubenskongregation zur Bioethik*, in: Herderkorrespondenz 63 (2009) 19–25; KONRAD HILPERT, *Nach dem Erscheinen der Instruktion «Dignitas personae». Zehn Merkmale einer künftigen Moralverkündigung im Geist der Ermutigung und des Vertrauens*, in: Stimmen der Zeit 134 (2009) 321–335.

⁴ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion DONUM VITAE über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung. Antworten auf einige aktuelle Fragen* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 74), Bonn 1987.

⁵ PAPST JOHANNES PAUL II., *Enzyklika VERITATIS SPLENDOR über einige grundlegende Fragen der kirchlichen Morallehre* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111), Bonn 1993.

⁶ Aus der Fülle der (moraltheologischen) Literatur, vgl.: JOHANNES REITER, *Bioethik*, in: KLAUS ARNTZ u.a., *Orientierung finden. Ethik der Lebensbereiche*, Freiburg 2008, 7–60; JOSEF RÖMELT, *Christliche Ethik in moderner Gesellschaft*, Band 2: Lebensbereiche, Freiburg 2009, 119–315; HERBERT SCHLÖGEL, ANDREAS-P. ALKOFER, *Was soll ich Dir tun? Kleine Bioethik der Kranken-seelsorge*, Stuttgart 2003; EBERHARD SCHOCKENHOFF, *Ethik des Lebens*, Mainz ³2000 (eine Neuauflage ist für Herbst 2009 angekündigt).

⁷ Vgl. DH 1679–1681 und 1707.

⁸ HELMUT WEBER, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz u.a. 1991, 289.

⁹ PAPST BENEDIKT XVI., *Ansprache an die Teilnehmer am internationalen Kongress der päpstlichen Lateranuniversität anlässlich des 40. Jahrestages der Enzyklika «Humanae vitae» am 10. Mai 2008*, in: http://vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2008/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20080510_humanae-vitae_ge.html (20.08.09).

¹⁰ Vgl. KONRAD HILPERT (Hg.), *Forschung contra Lebensschutz? Der Streit um die Stammzellforschung* (QD 233), Freiburg 2009; MANFRED SPIEKER, *Sozialethische Fragen des Lebensschutzes*, in: ANTON RAUSCHER (Hg.), *Handbuch der Katholischen Soziallehre*, Berlin 2008, 361–380.

¹¹ DIETMAR MIETH, *Die Sehnsucht nach einem Leben ohne Leiden. Ein Recht auf Nicht-Leiden?*, in: KONRAD HILPERT/DIETMAR MIETH (Hg.), *Kriterien biomedizinischer Ethik. Theologische Beiträge zum gesellschaftlichen Diskurs* (QD 217), Freiburg 2006, 133–156, hier 142/143.

¹² MIETH, *Sehnsucht* 143.

¹³ KLAUS DEMMER, *Die Sünde – eine Lebensverfehlung*, in: Trierer Theologische Zeitschrift 118 (2009) 201–211, hier 204. Anm. 7.

¹⁴ MEISTER ECKHART, *Das Buch der göttlichen Tröstung*, Schlußbemerkung, in: DERS., *Deutsche Werke*, Bd. 1. 1996 zit. bei MIETH, *Sehnsucht* 150. Anm. 17.

¹⁵ MIETH, *Sehnsucht* 150.

¹⁶ ALFONS RIEDL, *Kirche im ethischen Diskurs*, in: THOMAS LAUBACH (Hg.), *Angewandte Ethik und Religion*, Tübingen 2003, 99–114, hier 104/105; vgl. auch CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER, *Kirchliches Lehren im sittlichen Bereich. Regelungskompetenz des kirchlichen Lehramts in moralischen Fragen*, in: KONRAD HILPERT (Hg.), *Forschung contra Lebensschutz*, 250–278.

EDITORIAL

Gehobene Umgangsformen sind wieder in Mode. Der ungeheure Erfolg der «Manieren» des äthiopischen Prinzen Asfa-Wossen Asserate – dieser wunderbaren deutschen und europäischen Sittengeschichte – kam scheinbar überraschend zu Beginn des neuen Jahrtausends und konnte als Signal verstanden werden, dass man sich in unserem tiefsinnigen Land wieder für Äußerlichkeiten wie etwa gutes Benehmen interessiert. Mittlerweile haben Benimm-Ratgeber Konjunktur. Das «Manager-Magazin» offeriert «Knigge-Tests», und auch sonst kann man sich allerorten kundig darüber machen, wen man zuerst in fremder Runde grüßen sollte, wie man sich mit Anstand in die Sitzreihe eines Opernhauses zwängt und wo Weingläser anzufassen sind, wenn man nicht als stillos wahrgenommen werden will. Die Etikette hat ihren Hautgout verloren, etwas lediglich Oberflächliches zu sein. Zwar wird ihre Notwendigkeit gerade in Wirtschaftskreisen vor allem mit dem geschäftsschädigenden Charakter schlechter Manieren begründet, aber in dem neuen Interesse an alten Umgangsformen scheint noch etwas anderes mitzuschwingen: das Gefühl, das Form und Inhalt – allen entgegenstehenden Polemiken zum Trotz – letztlich nicht zu trennen sind und dass Umgangsformen auch eine moralische Qualität haben, indem man durch sie seinem Gegenüber Respekt bezeugt.

Könnte es sein, dass die gegenwärtig so lebendige, weit in die Feuilletons hineinreichende Diskussion um die rechte Form der Liturgie auch etwas mit der Wiederentdeckung der guten Manieren zu tun hat? Nicht von ungefähr hat man ausgerechnet Martin Mosebach, den unermüdlichen Kämpfer gegen die Häresie der liturgischen Formlosigkeit, bezichtigt, eine gewisse Ghostwriter-Funktion beim Erfolgsbuch des Prinzen Asserate ausgeübt zu haben. Es scheint so zu sein: Mag die Liturgie der Kirche in uralter Zeit geformt worden sein, sie wird auch vom Zeitgeist angeweht.

Unter den Talaren der Muff von tausend Jahren – dieser Schlachtruf der Studenten von Achtundsechzig tönte bis in die Kirchenräume hinein. Die reichbestickten Kasel wurden ausgemustert und gegen schmucklose Gewänder aus schlichten Materialien ausgetauscht. So wie man in den Gerichtssälen Deutschlands die thronähnlichen, schmuckvollen Richtertische entfernte und gegen eine hierarchiefreie Büromöblierung austauschte, so mottete man auch in den Kirchen allzu auffällige Sedilien ein. Manch einer verstand die *participatio actuosa* als eine Spielart von «Mehr Demokratie

wagen». Goldene Kelche, Ziborien und Monstranzen verschwanden, geöpftere Behältnisse galten fortan als Ausweis urkirchlicher Gesinnung. Die Feier der Messe inmitten des Volkes konnte im Extremfall den Charakter eines Sit-ins annehmen, insbesondere wenn man die einst aus dem kaiserlichen Umfeld in die Kirche eingewanderte Orgel durch die Gitarre der Zeltplätze ersetzte.

Die Entrümpelung der Kirchen und der Liturgie wirkte auf viele zunächst befreiend, auf Dauer freilich hinterließ sie einen faden Beigeschmack. Denn das herbeigesehnte *aggiornamento* mutierte im Bereich der Liturgie mancherorts zur Veralltäglicung. Wo die Liturgie aber glaubte, mit den Reizen und Attraktionen des Alltags konkurrieren zu sollen, zog sie den Kürzeren. Am besten läßt sich dies wohl am sogenannten «Sakro-Pop» beobachten, der zu keiner Zeit auch nur annähernd die Qualität erreicht hat, die die Populärmusik außerhalb der Kirche oftmals bietet. Die schlimmste Konsequenz dieser Veralltäglicung war der partielle Verlust der Fähigkeit, das Heilige als heilig wahrzunehmen. Hier erwies sich die Gefährlichkeit des Versuchs, Form und Inhalt zu trennen oder gar gegeneinander ausspielen zu wollen.

Die Gefahr scheint erkannt. Denn inzwischen läßt sich ein neues Interesse an den liturgischen Manieren beobachten – seitens der Priester wie der Gemeinden. Wenn der Eindruck nicht trügt, sind es oftmals gerade junge Geistliche und Gemeindemitglieder, die eine entschiedene Meinung darüber haben, was sich liturgisch schickt und was nicht. Dieses *Communio*-Heft kommt also zur rechten Zeit. *Hans Maier* schreibt über die Verwandtschaft von Liturgie und Kunst, die sich gerade deshalb wechselseitig befruchten können, weil die Liturgie einige der Regeln setzt, derer die Kunst bedarf, um zur Form zu finden. *Helmut Hoping* zieht ein Resumée der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils – ihrer Absichten und ihrer Umsetzung – und entdeckt in der Paarung von Archaismus und Innovationsgläubigkeit ein zentrales Merkmal dieser Reform, welches die Ursache mancher Fehlentwicklungen gewesen ist. Das Schlüsselwort der Liturgiekonstitution, die *participatio actuosa*, nimmt sich *Winfried Haunerland* vor und erschließt in sieben Thesen den umfassenden Sinn des Begriffs, der allzuoft in einem bloß äußerlichen Sinne verstanden wird. *Holger Zaborowski* erkennt in der gegenwärtigen Debatte über die Liturgie die problematischen Tendenzen, das liturgische Geschehen zu funktionalisieren, zu ästhetisieren und zu enthistorisieren und rät zur «liturgischen Vernunft». *Julia Knop* plädiert dafür, Glaubensvollzüge einzuüben – was mit Simulation nicht zu verwechseln ist – und wendet sich in diesem Zusammenhang gegen die Unsitte sogenannter Kinderkirchen, in die man den Nachwuchs schickt, während man selbst die Eucharistie feiert. So werde schon den Kindern die Einübung in den Glauben unmöglich gemacht. *Stefan Heid* beobachtet, dass der rechten Gebetshaltung des Priesters in der heutigen Praxis oftmals nicht

hinreichend Aufmerksamkeit zuteil wird, und verweist auf den tieferen Sinn von Haltung und Richtung. Um einen besonderen Aspekt des Verhältnisses von Form und Inhalt geht es *Meik Peter Schirpenbach*: Er sieht die Kirchengebäude als Repräsentantinnen der Gemeinschaft nicht hinreichend wahrgenommen. Sie ermöglichen durch ihre Schönheit den Schritt vom Ästhetischen hin zum Ethischen und halten durch ihre schiere Gegenwart den Glauben in der Mitte der Gesellschaft präsent. Ob der Schritt vom ästhetischen zum religiösen Erleben noch möglich ist, wenn man Altäre in Kirchen mit Leinwänden für Videoübertragungen zustellt – dieser Frage geht *Michael Gassmann* nach. *Matthias Sellmann* zufolge läßt sich ein bestimmter Wert von Liturgie gerade außerhalb des kirchlichen Raumes gut erkennen: Sie stellt allgemein verständliche Symbole in außergewöhnlichen Lebensmomenten zur Verfügung, wie zum Beispiel die paraliturgische Trauerfeier für den Torwart Robert Enke gezeigt hat.

In den *Perspektiven* berichtet *Erich Kock* von der Faszination, die die Zeichensprache der katholischen Liturgie auf den aufmerksamen und einfühlsamen Schriftsteller Peter Handke ausübt. Anlässlich des «Jahres des Priesters» erinnert abschließend *Stefan Hartmann* daran, dass Heiligkeit zum Wesenskern des Priesteramtes gehört – und man mag sich im Rahmen unseres Themas fragen, ob dies auch deswegen ein wenig in Vergessenheit geraten ist, weil man in den letzten Jahrzehnten das Zeichenhafte der Liturgie, wie es sich in Raumgestaltung, Gesten, Gewändern, Musik und Gerüchen ausdrückt, zu oft als Äußerlichkeit abgetan hat, weil also – kurz gesagt – unsere Umgangsformen gegenüber dem Heiligen zu wünschen übrigließen.

Michael Gassmann

HANS MAIER · MÜNCHEN

LITURGIE UND KÜNSTE

Jahrhundertlang waren die Künste in den Kirchen heimisch, entfalteten sich dort, entwickelten zahlreiche Formen der Kooperation und wurden im Lauf der Zeit ein integrierendes Element des gottesdienstlichen Geschehens. Mit der wachsenden Verbreitung des Glaubens und des Gottesdienstes entstand eine enge und intensive Kooperation von Künstlern, Liturgen, Betenden und Feiernden. Ein Zusammenspiel vieler Kunstfertigkeiten entwickelte sich, in denen das heilige Geschehen sinnlich greifbar wurde: man denke an die Handauflegung, die Waschung, den Kuss, den Duft von Öl und Weihrauch, den Geschmack von Brot, Wein und Salz, an die feierliche Bewegung, das liturgische Schreiten und Umschreiten, das Knien, Stehen, Sich-Beugen und Verbeugen, die Umgänge und Prozessionen, den feierlichen Vortrag von Texten, der bald zur Inkantillation, zum Sprechgesang und wenig später zum Kunstgesang wurde, die Predigt, die liturgische Kleidung, das Weihwasser, die Kerzen und vieles andere mehr.

Zwischen der sich ausbildenden Ordnung des Gottesdienstes (Liturgik) und den in sie einströmenden Künsten (Sprache, Gesang, Malerei, Skulptur, Baukunst) entwickelte sich eine Wechselwirkung.¹

Einmal steckte in der Liturgie selbst immer schon ein Stück Kunst, ein «Spiel vor Gott», wie es im Buch der Sprüche (8,30) umschrieben wird und wie es in jüngerer Zeit vor allem Romano Guardini in seiner Studie «Vom Geist der Liturgie» (1918) neuerlich in Erinnerung gebracht hat. Liturgie – das ist auch ein Drama: ein Drama mit Sprech-, Gesangs- und Handlungsrollen. Die rot gedruckten Bemerkungen der liturgischen Bücher (von ihnen kommt der Ausdruck «Rubriken») können als Regieanweisungen gelesen werden – Anweisungen für ein Geschehen, das Laien, Priester, Mönche, Vorsänger, Schola und Chor zusammenführt. Liturgie ist eine Verbindung von Worten und Handlungen: keine Handlung ohne Worte – kein Wort, das nicht selbst Handlung wäre. Eine Fülle anspruchsvoller

HANS MAIER; geb. 1931, 1962-1987 Professor für Politische Wissenschaften in München, von 1970-1986 Bayerischer Kultusminister; 1988-1999 Inhaber des Münchener «Guardini-Lehrstuhls» für Christliche Weltanschauung, Religions- und Kulturtheorie. Mit-herausgeber der Communio.

Texte – Psalmen, Hymnen, historische und theologische Prosa – wurden im Lauf der Zeit in die Gebete und Gottesdienste der Kirche eingefügt. Mit dem Kirchenjahr entwickelte sich zugleich eine Leseordnung. Texte aus dem Alten und Neuen Testament, aus den Schriften der Kirchenväter, der Theologen und Dichter wurden in regelmäßiger Folge gelesen, rezitiert, gesungen. So entstand eine enge Verbindung von Gottesdienst und Kunstübung – wohl das älteste, bis heute in ununterbrochenem Gebrauch stehende Gesamtkunstwerk der Welt.

Zum anderen nimmt die Liturgie die Künste in die Pflicht. Sie gibt eine Ordnung vor, an der sie sich orientieren (oder gegen die sie sich sträuben und anrennen) können, sie leitet die Fantasie der Künstler an, reizt sie zum Erkunden von Möglichkeiten, zum Ausloten von Spielräumen – aber begrenzt sie auch, sucht eine allzu weitgehende und ungezügelter Expansion zu verhindern. Liturgische Bücher verhalten sich zu kirchlichen Ausdrucksformen wie die Regeln der Ästhetik zu den Künsten. Die Künste finden Halt und Orientierung an diesem Regelwerk, sie übernehmen seine Einteilungen und Gliederungen und nützen die angesammelten Topoi, Figuren und Muster als *Apparatus* – zu deutsch als «Vorrat» – für neue Erfindungen und Gestaltungen. Zugleich aber drängen sie nach einiger Zeit über die gegebenen Ordnungen hinaus und entwickeln eine Tendenz zu selbständigen Kunstgebilden eigenen Rechts – soweit nicht die vom Regelwerk ausgehende «klassische Dämpfung» das verhindert oder zumindest erschwert.

Bei diesem Wechselspiel von Liturgie und Künsten schlagen Ost- und Westkirchen verschiedene Wege ein. Im Osten expandiert das Wort. Der wortzentrierte Gottesdienst und seine katechetische Wirkung nach außen (fast die Hälfte des Gottesdienstes in der Orthodoxie dient der Christenlehre, der «didaktischen Synaxis»), die Konzentration auf den heiligen Text, die heilige Handlung – das sind bis heute Charakteristika des byzantinischen Ritus, der östlichen Liturgien überhaupt. Mag das Schisma zwischen Ost und West im Kalendarischen begründet sein, im Osterfeststreit und später im Auseinandertreten von Julianischer und Gregorianischer Zeitrechnung – am tiefsten unterscheiden sich Ost- und Westkirchen in künstlerischer Hinsicht dadurch, dass im Osten das Wort den Künsten Grenzen setzte, während diese Grenzen im Westen frühzeitig überschritten wurden. Die Bauformen der Kirchen blieben im Osten bescheidener. Die Ikonen verzichteten auf irdisches Naturlicht und menschliche Perspektive und schufen einen Typus zeitüberdauernder Gestalten. In geduldiger, von Bußübungen begleiteter Annäherung sollte der Ikonenmaler die heiligen Geheimnisse auffinden, geduldig nach dem Urbild suchend, seine Persönlichkeit zurücknehmend, ja auslöschend. Ähnliche Dämpfungen in der Musik: Instrumente, die Orgel voran, waren nicht erlaubt im Gottesdienst:

die Musik stellte sich ganz in den Dienst des Wortes und seiner Auslegung; sie war im Grunde nur ein melodischer Rahmen für den Gesang des Zelebranten (der stets ein improvisatorischer Vorgang blieb). Die Einstimmigkeit verdeutlichte und erhöhte den liturgischen Text. Der Dialog zwischen Zelebrant, Chor und Gemeinde blieb erhalten. Die Ostkirchen haben bis heute keine Schwierigkeiten mit der «actuosa participatio» der Gläubigen – alles ist dort Handlung, nichts ist fertiges Werk, nichts gerinnt zu selbständigen, blockhaften, «autonomen» Formen.

Dagegen öffnet die Liturgik des Westens gerade jene Spielräume, die im Osten bis heute verschlossen oder eng umgrenzt sind: Baukunst, Bild-Erfindung, mehrstimmige, auch instrumentale Musik. Hier konnte sich der schöpferische Geist in viele Richtungen entfalten, ins Monumentale wie ins Zierliche und Kapriziöse, ins Harmonische wie ins Disharmonische und Grenzenlose. Wie sehr unterscheiden sich die Kathedralen des Mittelalters, die Andachtsbilder der Renaissance, die Deckenfresken des Barock von den bescheidenen Bauten und Bildern der altchristlichen Zeit, wie viel an Leidenschaft, Schöpfertum, Individualismus oder Extravaganz ist in dieses Kapitel kirchlicher Kunstübung eingegangen! Vor allem in der Musik kommt es zu einem wahren Quantensprung: zur Mehrstimmigkeit und zum instrumentalen Musizieren. Das ist eine aufregende, bis heute nicht in allen Einzelheiten geklärte Geschichte: wie sich der in Kathedralen und Klöstern gesungene einstimmig römische Choral in Melismen, Tropen, Sequenzen erweitert (wobei zugleich neue Texte entstehen); wie sich ein organales Singen in Quart- und Quintparallelen entwickelt; wie dann nach 1100 der einfache Satz Note-gegen-Note sich differenziert, die Stimmen sich rhythmisch verselbständigen und gegeneinanderlaufen, bis eine völlige Gleichberechtigung erreicht ist und eine polyphone Struktur entsteht. Man hat in dem in Kirchen erklingenden Wort, das einen musikalisch festgelegten Vortrag erforderte, den Ursprung der neueren, durch Mehrstimmigkeit gekennzeichneten abendländischen Musik gesehen.² Musik wird nun auch schriftlich aufgezeichnet, sie wird überlieferungsfähig, sie kann wiederholt, aber auch neu erfunden, aus Elementen zusammengesetzt, «komponiert» werden. Zugleich kehren die Instrumente des jüdischen Tempels, kehren «Psalter und Harfe» in die zunächst auch im Westen instrumentlosen christlichen Kirchen zurück. Neu ist die Pfeifenorgel, die als Summe von Blasinstrumenten der menschlichen Stimme am nächsten steht, zugleich aber durch regelmäßige Windzufuhr und Stabilität des Tons dem Auf und Ab der Affekte und Leidenschaften entzogen ist und dadurch – zumindest im Westen – zum spezifischen Instrument der Liturgie wird.

In der geistlichen Musik des 15. und 16. Jahrhundert in Burgund, Frankreich, Flandern haben wir dann wohl die ersten «autonomen» Kunstgebilde der Neuzeit vor uns – autonom in dem doppelten Sinn, dass sie eigenen

inneren Gesetzen folgen und sich, schon aufgrund wachsender Länge und Komplexität, von liturgischen Geschehen entfernen. Eine Tendenz zur Verselbständigung setzt sich durch, manchmal in subtil verhüllten Formen. So verstehen es geschickte Komponisten, Gassenhauer, Profanes, ja Obszönes so unauffällig in die polyphone Textur einzuschmuggeln, dass sie der ungeschulte Hörer nicht ohne weiteres erkennen kann. Eine heftige Diskussion über den «abusus in sacrificio Missae», den Missbrauch beim Feiern der Messe, ist die Folge. Verbirgt die «künstlich» gewordene Musik die heiligen Texte, statt sie deutlicher hörbar zu machen? Beim Trienter Konzil verlangen nicht wenige Väter ein Verbot der Polyphonie in Gottesdiensten. Fordernd erschallt der Ruf nach Einfachheit und Textverständlichkeit. Strenge Vorschriften sollten den Subjektivismus der Künste bändigen – der doch in Kirchenräumen seinen Ausgang nahm! Die Kunst, nach Jacob Burckhardts Wort «eine wundersam zudringliche Verbündete der Religion», scheint sich nun von der Kirche zu entfernen, sie beginnt auf ihre eigene Autonomie zu pochen. Die regulierende und begrenzende, aber auch die leitende und anregende Kraft der Liturgie scheint an ihre Grenzen zu stoßen.

Was man hier beobachten kann, wiederholt sich vielfältig in der Moderne. Immer wieder stellt die Liturgie den Künstlern neue Aufgaben. Und immer wieder brechen sich am liturgischen Regelwerk die Wellen der Subjektivität. Immer wieder kommt es in den Künsten zu kühnen artistischen Grenzüberschreitungen, weitab vom Gewohnten und Alltäglichen. Aber wüssten wir *ohne* solche Vorstöße ins Unbekannte, Neue, mit welcher ungeheuren, nie im voraus und nie endgültig zu bestimmenden Inhalten sich die Liturgie als Gotteslob zu füllen vermag?

Werke wie die h-moll-Messe Bachs, die *Missa solemnis* Beethovens, die geistlichen Werke von Hector Berlioz, Anton Bruckner, Olivier Messiaen (oder im Bildlichen und Architektonischen Michelangelos Fresken in der *Sixtina* in Rom oder *Gaudis Sagrada Familia* in Barcelona) scheinen oft die Gefüge von Liturgie und Kirchenraum zu sprengen. Sie ordnen sich ins Gewohnte, Überlieferte schwer ein. Beides – die Existenz zeitüberbrückender Formen und der unkalkulierbare Einbruch des Geistes, die kirchenamtliche Struktur und das dem eigenen Gesetz gehorchende künstlerische Genie – ist nicht ohne weiteres ineinander auflösbar. Harmlos und unriskant ist dieser Kampf nicht: Karl Lehmann hat ihn zu Recht mit dem Kampf Jakobs mit dem Engel verglichen. «Der Mensch darf als Subjekt und in seiner relativen Autonomie mit Gott ringen. Er segnet ihn dennoch und schont ihn. Dies ist die Geburt wahrer Autonomie aus radikalem Glauben.»³

Noch ein Wort zum heutigen Verhältnis von Liturgie und Künsten. Seit dem 19. Jahrhundert hat das Regelwerk der Liturgik viel von seiner an-

regenden, organisierenden Kraft eingeübt. Bezeichnenderweise verfielen bald darauf auch die ihm nachfolgenden ästhetischen Regeln. Das empfanden viele als eine Befreiung. Ein Gemeinplatz lautete: Was schön ist, lehrt uns nicht die Ästhetik, sondern die Kunst. Doch das ist nur eine Halbwahrheit: Künstlerische Sprachen können verderben, das Misslungene kann für schön erklärt werden, die Urteilskraft kann schwinden, wenn das Maß verloren ist. Ohne eine noch so formale ästhetische Normativität, ohne einen Hauch von «Regeln» kann auch moderne Kunst nicht überleben. Mag sie dem Grotesken, Überdimensionalen, Übersinnlichen nachspüren, mag sie Leid, Enttäuschung, Entäußerung spiegeln, mag sie sich pathetisch in Distanz setzen zur Überlieferungen des Schönen: ohne ein Minimum an Kohärenz, ohne ein Minimum an Autarkie gegenüber erklärender Nachhilfe oder moralisch-sozialer Motivation von außen kommt sie nicht aus. Um es zu wiederholen: Liturgik und Ästhetik sind notwendige Widerlager für den ebenso notwendigen Subjektivismus der Künste. Sie lehren die Kunst, «in Ketten zu tanzen» (Nietzsche). Fällt der Widerpart der «Regeln» weg, so bleibt nur das Prozesshafte, Fließende, Werdend-Vergehende, Aleatorische übrig – zu wenig für Künstler, die «nicht würfeln», sondern ein Werk wollen und Dauer suchen.

Kein Zweifel, dass in der gegenwärtigen Welt – und vielleicht auch in einer postchristlichen Ära – christliche Impulse in den Künsten weiterwirken. Dass die Künste in der Befreiung von Regeln und Normen zur *Sache aller* werden, dass nun plötzlich «alle Kunst machen können» (Joseph Beuys), das hat auch mit der Zeigefunktion des Bildes wie aller Künste im christlichen Zeitalter zu tun. Ebenso hat der christliche Blick auf «alle Menschen», auf das Alltägliche, Schmerzvolle, Hässliche, auf die «ganze Menschheit» anstelle des «höheren Menschen» neue Dimensionen in Kunst und Dichtung eröffnet. Insofern ist das Christentum in den heutigen «nicht mehr schönen Künsten» gegenwärtiger, als viele meinen.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute zwei wichtige Züge der modernen Kultur anerkannt: ihre Pluriformität und ihre Eigengesetzlichkeit. Von diesem Ausgangspunkt her müsste ein neues Gespräch zwischen der Kirche und den Künsten möglich sein. Zunehmend wird ja das Nebeneinander einer Kirche, die weltlos, und einer Welt, die religionslos geworden ist, als unbefriedigend empfunden. Freilich: bis die ungleichzeitigen Kulturen und Künste der Gegenwart sich wieder unbefangen mit kirchlichen Traditionen, liturgischen und ästhetischen Regelwerken berühren und auf sie einlassen, ist wohl noch ein weiter Weg zurückzulegen.

ANMERKUNGEN

¹ Ausführlicher habe ich das folgende dargestellt in meiner Schrift: *Die Kirchen und die Künste*, Regensburg 2008.

² Thrasybulos GEORGIADIS, *Musik und Sprache. Das Werden der abendländischen Musik dargestellt an der Vertonung der Messe*, Berlin 1974.

³ Karl LEHMANN / Hans MAIER (Hg.), *Autonomie und Verantwortung. Religion und Künste am Ende des 20. Jahrhunderts*, Regensburg 1995, 22.

HELMUT HOPING · FREIBURG IM BREISGAU

BEWAHREN UND ERNEUERN

Eine Relecture der Liturgiereform

«Liturgies are not made, they grow in the devotion of the centuries.»

Owen Chadwick

Die Liturgie als Element der lebendigen Überlieferung

Die Überlieferung der Kirche (*Sacra Traditio*) umfasst nicht nur ihre authentische Glaubenslehre, sondern ebenso ihren öffentlichen Kult (DV 8). Dieser enthält Unveränderliches und Veränderliches, denn die Tradition der Kirche ist eine lebendige und keine statische (SC 21). Da die Liturgie der Kirche ein grundlegendes Element der lebendigen Überlieferung bildet, ist eine Reform der Liturgie daran zu messen, ob es ihr gelingt, innerhalb der größeren Tradition der Kirche, das heißt im «Geist gesunder Überlieferung» (SC 4) zu einem Ausgleich zwischen Kontinuität und Erneuerung zu gelangen. Das Phänomen der Liturgiereform ist nicht neu, sondern begegnet in verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte. Die Karolingische Liturgiereform zielte darauf ab, durch die Einführung der römischen Liturgie die Einheit des Frankenreiches zu befördern. Durch einen imposanten kulturellen Austausch entstand die sogenannte römisch-fränkische Mischliturgie, welche die weitere Entwicklung der römischen Liturgie bestimmen sollte. Die Liturgiereform im Anschluss an das Konzil von Trient intendierte eine Vereinheitlichung der lateinischen Liturgie und erfolgte auf Basis einer Rückbesinnung auf die ältere römische Liturgietradition, an die sich seit dem 11. Jahrhundert manches Fragwürdige angelagert hatte. Das 2. Vatikanum stellte «die Weichen für eine Reform, wie es sie in der fast zweitausendjährigen Geschichte der Kirche noch nicht gegeben hat»¹. Die vom Konzil eingeleitete Liturgiereform orientierte sich vor allem am «goldenen Zeitalter» der Patristik, während die mittelalterliche Liturgie, wie schon in der liturgischen Bewegung, weitgehend negativ gesehen wurde.

Helmut Hoping, geb. 1956, 1997-2000 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern; seit 2000 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft in Freiburg i.Br.

Das historisch fragwürdige Bild der mittelalterlichen Liturgie, wie es sich z.B. beim Liturgiehistoriker Theodor Klauser findet, der das Mittelalter «eine Ära der Wucherungen, Um- und Missdeutungen»² nennt, führte bei der Durchführung der Liturgiereform zur Dominanz eines liturgischen Archäologismus, gepaart mit einer erheblichen Fortschrittsgläubigkeit. Die Folge waren weitreichende, keineswegs immer sehr weise Eingriffe in die über Jahrhunderte gewachsene römische Liturgie. Vor allem das seit 1570 nahezu unverändert gebliebene Messbuch erfuhr tiefgreifende Veränderungen. So entstand der Eindruck, dass es sich beim Messbuch von 1970 nicht, wie es die Konzilsväter gewollt hatten (SC 23; 25), um ein revidiertes Messbuch in der größeren Tradition der Kirche handelt, sondern um ein Messbuch in Absetzung vom bisherigen «Missale Romanum». Auch wenn das neue Messbuch die Struktur der römischen Messe in ihrer «Substanz» (SC 50) bewahrt hat, sahen nicht nur Kritiker darin einen Bruch mit dem bisherigen römischen Ritus. So schreibt Joseph Gelineau, Mitglied des Liturgierates zur Durchführung der Liturgiereform, in seinem Buch «Demain la liturgie» (1970): «Man muss es ohne Umschweife sagen: Der römische Ritus, so wie wir ihn gekannt haben, existiert nicht mehr. Er ist zerstört. Mauern aus dem ursprünglichen Gebäude sind gestürzt, während andere ihr Aussehen so sehr verändert haben, dass diese heute entweder als Ruine erscheint oder als bruchstückhafter Unterbau eines anderen Gebäudes.»³

Das 2. Vatikanum über das Wesen der heiligen Liturgie

Das von Papst Johannes XXIII. einberufene Konzil war das erste ökumenische Konzil, das sich grundlegend mit der Liturgie der Kirche befasst hat. Der Konstitution «Sacrosanctum Concilium» über die heilige Liturgie (1963) geht es um eine vertiefte Besinnung auf das Wesen der Liturgie und ihre Bedeutung für die Kirche. Die zentrale liturgietheologische Kategorie ist der Begriff des *mysterium paschale*. Darin zeigt sich der Einfluss des Benediktinertheologen Odo Casel, der in formaler, nicht in inhaltlicher Analogie zu den antiken Kultmysterien von der Liturgie als dem «christlichen Kultmysterium»⁴ sprach. So heißt es gleich zu Beginn der Konstitution: «In der Liturgie, besonders im Opfer der Eucharistie, vollzieht sich das Werk unserer Erlösung» (SC 2). Die im Pascha-Mysterium Jesus Christi, seinem Leiden, seiner Auferstehung und seiner Himmelfahrt begründete Erlösung (SC 5) ist gegenwärtig im «Opfer und Sakrament, um die das ganze liturgische Leben kreist» (SC 6). Schon durch die Taufe werden wir «in das Pascha-Mysterium Christi eingefügt», wir «empfangen den Geist der Kindschaft, in dem wir Abba, Vater, rufen» (Röm 8,15) und werden so zu wahren Anbetern, wie der Vater sie sucht» (SC 6). So hat die Kirche Christi auch nie-

mals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln und «in der Kraft des Heiligen Geistes» (SC 6) Gott Dank zu sagen für das Geschenk seines Sohnes, besonders in der Feier der Eucharistie, dem großen Sakrament der Danksagung.

Die christliche Liturgie hat eine trinitarische Struktur: Sie ist das durch den Sohn im Heiligen Geist an den Vater gerichtete Beten der Kirche (*Ecclesia orans*). Da Gott es ist, der uns mit sich durch den Tod seines Sohnes versöhnt hat, ist die Liturgie der Kirche nicht ein Geschehen, das darauf abzielt, Gott durch ein Opfer zu versöhnen. Christus, der als Hohepriester zur Rechten des Vaters sitzt, ist der «Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes» (SC 8; vgl. Hebr. 8,2). Seiner Kirche ist er durch seine Selbstvergegenwärtigung im Geist immer gegenwärtig, besonders in der heiligen Liturgie. Die Liturgie der Kirche hat daher eine grundlegende katabatische, zugleich aber, als Antwort des Menschen, eine anabatische Dimension. «Mit Recht gilt also die Liturgie als Vollzug des Priesteramtes Jesu Christi; durch sinnenfällige Zeichen wird in ihr die Heiligung des Menschen bezeichnet und in je eigener Weise bewirkt und vom mystischen Leib Jesu Christi, d.h. dem Haupt und den Gliedern, der gesamte öffentliche Kult vollzogen. Infolgedessen ist jede liturgische Feier als Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist, in vorzüglichem Sinn heilige Handlung, deren Wirksamkeit kein anderes Tun der Kirche an Rang und Maß erreicht» (SC 7).

Der Kirche, «der es eigen ist, zugleich göttlich und menschlich zu sein, sichtbar und mit unsichtbaren Gütern ausgestattet» (SC 2), entspricht es, in der Zeit die irdische Liturgie in Verbindung mit der himmlischen Liturgie zu feiern. «In der irdischen Liturgie nehmen wir vorauskostend an jener himmlischen Liturgie teil, die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird, zu der wir pilgernd unterwegs sind, wo Christus sitzt zur Rechten Gottes, der Diener des Heiligtums und des wahren Zeltes. In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit» (SC 8).

Zur Liturgie der Kirche gehören neben ihrer trinitarischen Dimension konstitutiv auch ihre eschatologische Ausrichtung und ihr latreutischer Charakter. Obschon die Liturgie der Kirche auch eine katechetische Bedeutung hat, da Gott in ihr zu seinem Volk spricht, ist sie neben der in ihr sich vollziehenden Heiligung des Menschen (SC 7) doch «vor allem» (*praecipue*) «Anbetung der göttlichen Majestät» (*cultus divinae maiestatis*) (SC 33). Der latreutische und theozentrische Charakter der Liturgie kommt für die Konzilsväter darin zum Ausdruck, dass die Vorstehergebete (*preces*) vom

Priester *ad Deum directae*, zu Gott hin ausgerichtet, gesprochen werden (SC 33). Darin kann man einen Hinweis auf die *sacred direction* der traditionellen, gemeinsamen Gebetsausrichtung *ad Dominum* erkennen, die «Sacrosanctum Concilium» noch ganz selbstverständlich voraussetzt.

Die Liturgie der Kirche stellt der Welt «die Kirche vor Augen als Zeichen, das aufgerichtet ist unter den Völkern» (SC 2). Daher ist der Kult öffentlich (*cultus publicus*), die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur (SC 7). Die Liturgie der Kirche ist «der Gipfelpunkt, zu dem das Tun der Kirche strebt, und zugleich die Quelle, aus der alle ihre Kraft strömt» (SC 10). Besonders gilt dies für das Opfer der Eucharistie (*sacrificium eucharistiae*), das die Konstitution «Lumen gentium» (1964) über die Kirche «Quelle und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens» (LG 11) nennt. In der Tat ist die Darbringung der Eucharistie jene sakramentale Feier, aus welcher die Kirche vor allem lebt und durch die sie ihre Identität gewinnt. Nirgendwo ist die Kirche Jesu Christi so sehr bei sich selbst wie in der Feier der Eucharistie. So wenig sich aber das geistliche Leben des einzelnen Christen in der Teilnahme an der heiligen Liturgie erschöpft, geht das Handeln der Kirche in ihrer Liturgie auf. «Denn ehe die Menschen zur Liturgie hintreten können, müssen sie zu Glauben und Bekehrung gerufen werden» (SC 9).

Das liturgische Reformprogramm

Die «Erneuerung und Pflege der Liturgie» ist Teil des umfassenden Konzilsprogramms des *aggiornamento*; sie hat ihr Ziel darin, «das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen». Die Erneuerung und Pflege der Liturgie soll durch eine «allgemeine Erneuerung der Liturgie» (SC 1), das heißt eine Revision der liturgischen Bücher, erfolgen. Dabei orientiert sich das Konzil an der *norma patrum*, «der ehrwürdigen Norm der Väter» (SC 50), ohne diese absolut setzen zu wollen, da die lebendige Überlieferung mit der Zeit der Patristik nicht abgeschlossen ist (SC 50). Das wesentliche Formprinzip für die Erneuerung der Liturgie ist das Prinzip der tätigen Teilnahme (*participatio actuosa*): «Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewussten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, «das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk» (1 Petr 2,9; vgl. 2,4-5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist. Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten, ist sie doch die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen» (SC 14).

Die Erneuerung von liturgischen Texten und Riten soll so durchgeführt werden, dass «sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum

Ausdruck bringen, und so dass das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann» (SC 21). Das Prinzip der Einfachheit und leichteren Verstehbarkeit der Liturgie ist neben dem Prinzip der tätigen Teilnahme das zweite Formalprinzip für die Erneuerung der Liturgie: «Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein. Sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen» (SC 34). In diesem Sinne soll der *Ordo Missae* «so überarbeitet werden, dass der eigentliche Sinn der einzelnen Teile und ihr wechselseitiger Zusammenhang deutlicher hervortreten und die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde. Deshalb sollen die Riten unter treulicher Wahrung ihrer Substanz einfacher werden. Was im Lauf der Zeit verdoppelt oder weniger glücklich eingefügt wurde, soll wegfallen» (SC 50). Wiederhergestellt werden soll, «was durch die Ungunst der Zeit verlorengegangen ist» (SC 50).

Mit dem Prinzip der Einfachheit und leichteren Verstehbarkeit verbunden ist der Wunsch nach einer partiellen Einführung der Volkssprache in die römische Liturgie. Die Konzilsväter wollten keine durchgehend volkssprachige Liturgie, sondern sprachen sich dafür aus, die lateinische Liturgiesprache beizubehalten: «Der Gebrauch der lateinischen Sprache soll in den lateinischen Riten erhalten bleiben, soweit nicht Sonderrecht entgegensteht. Da bei der Messe, bei der Sakramentenspendung und in den anderen Bereichen der Liturgie nicht selten der Gebrauch der Muttersprache für das Volk sehr nützlich sein kann, soll es gestattet sein, ihr einen weiteren Raum zuzubilligen, vor allem in den Lesungen und Hinweisen und in einigen Orationen und Gesängen» (SC 36). Es ist schwer verständlich, wie man angesichts dieser deutlichen Forderung nach Erhaltung der lateinischen Liturgiesprache erklären kann, dass die durchgehend volkssprachige Messliturgie der Intention des Konzils entspreche.⁵ Zwar erfolgte die Approbation rein volkssprachlicher Messbücher nach dem Konzil auf Wunsch zahlreicher Bischöfe, doch war abzusehen, dass so die lateinische Liturgiesprache weitgehend verloren gehen würde, was die Konzilsväter gerade verhindern wollten.

Bei der Liturgiereform sind nach dem Willen der Konzilsväter nicht nur «die allgemeinen Gestalt- und Sinngesetze der Liturgie zu beachten» (SC 23). Es sollen auch «keine Neuerungen eingeführt werden, es sei denn, ein wirklicher und sicher zu erhoffender Nutzen der Kirche verlange es. Dabei ist Sorge zu tragen, dass die neuen Formen aus den schon bestehenden gewissermaßen organisch herauswachsen» (SC 23). Das Prinzip der organischen Liturgieentwicklung ist das entscheidende Prinzip für eine Erneuerung der Liturgie in der größeren Tradition der Kirche. Organische Entwicklung be-

sagt nicht, dass die geschichtliche Entwicklung gleichsam samenhaft im Kern des Anfangs angelegt ist oder sich nach inneren Gesetzen vollzieht.⁶ Die Liturgie der Kirche gleicht aber einem Organismus, in den nur mit großer Vorsicht eingegriffen werden darf, um ihn nicht zu gefährden. Deshalb fordern die Konzilsväter, dass die Liturgie der Kirche, «der Überlieferung treu folgend» (*traditioni fideliter obsequens*), «gemäß dem Geist gesunder Überlieferung behutsam (*caute*) überprüft» werde (SC 4).⁷ Denn auch das oberste Lehramt der Katholischen Kirche kann die Liturgie nicht willkürlich verändern.⁸

Neben den genannten Prinzipien zur allgemeinen Erneuerung der Liturgie ordnet die Konstitution über die heilige Liturgie konkrete Schritte zur Revision der liturgischen Bücher an. Für die Feier der heiligen Messe soll es eine neue Perikopenordnung geben. Damit «den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, so dass innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden» (SC 51). Die Homilie wird nicht nur sehr empfohlen, für die Feier der heiligen Messe an Sonntagen und gebotenen Feiertagen wird sie vorgeschrieben (SC 52). Wiedereingeführt werden soll das «Allgemeine Gebet» oder «Gebet der Gläubigen», «damit unter Teilnahme des Volkes Fürbitten gehalten werden» (SC 53). Die Gläubigen sollen nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegennehmen» (SC 55). Da die Liturgie des Wortes und die eucharistische Liturgie «einen einzigen Kultakt ausmachen» (SC 56), sollen die Gläubigen an der ganzen Feier der heiligen Messe teilnehmen.

Die Durchführung der Liturgiereform

Am 23. September 1909 hielt der junge Benediktinermönch Dom Lambert Beauduin auf einem Katholikentag in Mecheln den Vortrag «La vraie prière de L'Église». Der Vortrag gilt als Initialereignis der liturgischen Bewegung im 20. Jahrhundert. Beauduin ging es primär nicht um neue Gebetstexte, sondern darum, die Liturgiebücher der Kirche, vor allem das Messbuch und das Brevier, in die Hände der Gläubigen zu geben, so dass die Frömmigkeit der Gläubigen in der heiligen Liturgie der Kirche gegründet ist. Das bevorzugte Mittel dazu sah Beauduin in zweisprachigen Ausgaben der römischen Liturgiebücher mit wörtlicher Übersetzung der lateinischen Texte.⁹ Die zum Teil massiven Eingriffe in das römische Messbuch, zu denen es ab 1963 gekommen ist, hätte sich Beauduin wohl kaum vorstellen können. Sie wurden vor allem mit dem schon erwähnten Prinzip der edlen Einfachheit begründet, unter der Prämisse des goldenen Zeitalters der Patristik.

Das Prinzip der *nobel simplicity* wird auf den englischen Konvertiten Edmund Bishop († 1917) zurückgeführt. In seinem berühmten Aufsatz

«The Genius of the Roman Rite» (1899) macht Bishop auf die Einfachheit und Nüchternheit des römischen Ritus im Vergleich mit den orientalischen und anderen westlichen Riten, wie dem fränkischen oder gallischen Ritus, aufmerksam.¹⁰ Auch Anton Baumstark charakterisiert die römische Liturgie durch Einfachheit, Nüchternheit und Formstrenge. Baumstark sieht alle Liturgien nach bestimmten Gesetzen sich entwickeln. Eines davon sei, dass alle Liturgien sich in Richtung größerer Komplexität und geringerer Formstrenge bewegen.¹¹ Ob das historisch immer zutrifft, mag man bezweifeln. Doch entscheidend ist, dass das Prinzip der Einfachheit nicht im Sinne einer rationalisierenden Vereinfachung der Liturgie verstanden werden darf, so als ob die Liturgie unmittelbar für jedermann verstehbar sein muss. Das Prinzip der edlen Einfachheit und leichteren Verstehbarkeit ist für die Konzilsväter nicht ein Ökonomieprinzip, sondern ein Prinzip textlicher Stimmigkeit und liturgischer Ästhetik. Es ging den Konzilsvätern, wie wir heute sagen würden, um eine sachgerechte Korrespondenz von Gehalt und Gestalt der Liturgie. Die römische Liturgie mag im Vergleich zu den orientalischen und anderen westlichen Liturgiefamilien einfach, ja gelegentlich nüchtern sein. Gleichwohl handelt es sich um ein komplexes Gebilde, das sich nur dem erschließt, der mit ihr und durch sie lebt, was die regelmäßige Teilnahme an der Liturgie voraussetzt.

Das vom Konzil formulierte Kriterium der organischen Liturgieentwicklung hätte es erfordert, bei der Revision der liturgischen Bücher in der Perspektive der *longue durée* einen historischen Ausgleich zwischen Bewahren und Erneuern vorzunehmen. Das scheint mir vor allem bei der Messbuchreform keineswegs überall gelungen zu sein. Zwar hat die Reform der Messe zahlreiche gute Früchte hervorgebracht, etwa die Einführung der Volkssprache für die Liturgie des Wortes, die erweiterte Perikopenordnung, durch welche die beiden Testamente der Heiligen Schrift den Gläubigen in großer Breite erschlossen wurden, die verpflichtende Homilie an Sonn- und Festtagen, die *oratio fidelium* (Fürbittgebet der Gläubigen), die Vermehrung der Präfationen, die Kommunion der Gläubigen in der Messfeier, die Möglichkeit zum Empfang der Kommunion unter beiderlei Gestalt sowie die Erneuerung der Dienste des Lektors und Kantors.¹² Doch kam es zugleich zu teilweisen erheblichen Eingriffen in den gewachsenen Ritus, bei denen es schwer fällt, noch von einer organischen Liturgieentwicklung zu sprechen.

Zunächst ist hier der völlig neu gestaltete und in seiner jetzigen Form wenig überzeugende Eröffnungsteil der Messe zu nennen, bei dem nur *Kyrie* und *Gloria* erhalten geblieben sind, das Stufengebet dagegen weggefallen ist, anstatt es z.B. in volkssprachlicher Übersetzung auf Priester und Gläubigen zu verteilen, wie es der «Ordo Missae» von 1965 intendierte.¹³ Der Eröffnungsvers (*Introitus*) wird heute in der Regel durch ein Eingangslied oder Orgelspiel verdrängt. Sodann sei auf die für die römische Liturgie-

tradition ganz untypische Pluralität der Eucharistischen Hochgebete hingewiesen, die schon bald zu einer regelrechten Inflation führte, bis hin zu Gruppenehochbeten. Ein Beispiel für einen massiven Eingriff außerhalb des «Ordo Missae» bildet die *missa pro defunctis*, die mit dem Requiem, wie wir es aus der abendländischen Musikgeschichte kennen, auf der textlichen Ebene nahezu nichts mehr zu tun hat: Erhalten geblieben sind nur der erste Teil des *Introitus* und die *Communio*. Der vollständigen Eliminierung des Gerichtsgedanken fielen nicht nur die Sequenz *Dies irae*, sondern auch das *Offertorium* und das *Libera me* zum Opfer. Die Reihe der Eingriffe, die mit dem Prinzip der organischen Liturgieentwicklung nur schwer vereinbar sind, ließe sich leicht fortsetzen. Daher verwundert es nicht, dass die Reform nicht nur traditionalistische Kritiker auf den Plan rief, sondern auch prominente Mitglieder des Rates zur Durchführung der Liturgiereform wie Louis Bouyer.¹⁴

«*Paix liturgique*» und «*Reform der Reform*»

Das Messbuch von 1970 besiegelte keineswegs das Ende der alten Messe. Schon am 5. November 1971 gewährte Papst Paul VI. nach einer Petition namhafter Musiker, Künstler und Literaten, darunter Yehudi Menuhin, Graham Greene und Agatha Christie, für England und Wales ein Indult zur Feier der Messe nach dem Missale von 1962. Das sogenannte «Agatha-Christie-Indult» gewährte den Bischöfen von England und Wales die Möglichkeit, die Feier der alten Messe bei bestimmten Anlässen zu erlauben, wovon vor allem die Latin Mass Society profitierte. In konstanter Form lebte die alte Messe in der von Erzbischof Marcel Lefebvre 1969 gegründeten, aber schon bald nicht mehr in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehenden Priesterbruderschaft St. Pius X. weiter. Eine weltweite Erlaubnis für alle Bischöfe, für einzelne Kirchen ein Indult zur Feier der Messe nach dem Messbuch von 1962 zu gewähren, erteilte die Gottesdienstkongregation mit einem Brief an alle Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 3. Oktober 1984. Vier Jahre später ging Papst Johannes Paul II. unter dem Eindruck des von der Piusbruderschaft durch die illegitime Weihe von vier Bischöfen vollzogenen Schismas noch einen Schritt weiter und forderte in seinem Apostolischen Schreiben «*Ecclesia Dei*» (1988) alle Bischöfe der Welt auf, «die Richtlinien zum Gebrauch des Römischen Meßbuchs in der Editio typica vom Jahr 1962 weit und großzügig»¹⁵ anzuwenden.¹⁶ Seit 1988 entstanden mehrere Gesellschaften des apostolischen Lebens päpstlichen Rechts (Priestergemeinschaften und Institute), in denen die Liturgie des *usus antiquior* gefeiert wird, ohne dass von ihnen die Gültigkeit der neuen Liturgie bestritten wird. Auch einzelne Klöster, vor allem der benediktinischen Tradition, kehrten zur alten Liturgie zurück.

Schließlich legte Papst Benedikt XVI. mit dem Apostolischen Schreiben «*Summorum Pontificum*» (2007) ein universalkirchliches Gesetz vor, das es allen Priestern des lateinischen Ritus erlaubt, die Liturgie der Kirche nach dem *usus antiquior* zu feiern. Die gesetzlichen Bestimmungen sehen vor, dass ein Priester des lateinischen Ritus, ohne vorherige Erlaubnis durch die zuständige Autorität, in der Messe *sine populo* frei zwischen den Messbüchern von 1962 und 1970 wählen kann.¹⁷ Zur Feier der alten Messe darf jeder Priester weitere Gläubige, sofern sie darum bitten, zulassen.¹⁸ Wenn eine zahlenmäßig nicht umschriebene Gruppe von Gläubigen (*coetus fidelium*) darum bittet, die Messe nach dem *usus antiquior* feiern zu wollen, so haben die Pfarrer alles ihnen Mögliche zu tun, um diesem Wunsch zu entsprechen, wobei die Gläubigen nicht geschlossen aus einer Pfarrei stammen müssen. An Sonn- und Feiertagen ist es möglich, eine der Messen nach dem *usus antiquior* zu feiern. Dabei muss nicht notwendig eine zusätzliche Messe angeboten werden.¹⁹ Eine Messe nach dem *usus antiquior* in einer Kirche nur jeden zweiten Sonntag zu erlauben, wie dies in manchen deutschen Diözesen der Fall ist, widerspricht den Bestimmungen von «*Summorum Pontificum*»²⁰. Neben der heiligen Messe können auch die Sakramente der Taufe, der Firmung, der Buße, der Krankensalbung und der Ehe sowie die Begräbnisliturgie nach den älteren liturgischen Büchern gefeiert werden.²¹ Priestern und Diakonen ist es zudem gestattet, das von Johannes XXIII. promulierte Brevier zu verwenden.²²

Das Apostolische Schreiben «*Summorum Pontificum*» ist nicht, wie oft behauptet wird, für die Priesterbruderschaft Pius X. geschrieben worden. Das *Motu proprio* ist Ausdruck der Sorge um die zunehmende Verdunstung der sakralen und kultischen Dimension der Liturgie in ihrer erneuerten Fassung und will angesichts der Krise der Liturgie einen Beitrag zur *paix liturgique* leisten.²³ In der Tat kam es nach dem Konzil vielerorts zu einer grundlegenden Veränderung im Verständnis der Liturgie: Nicht mehr die dankagende Anbetung erschien nun als ihr primärer Sinn, sondern die Feier, in der sich die im Namen Christi versammelten Gläubigen ihrer Gemeinschaft versichern, wodurch der christliche Kult zu einem sozialen Ritual abzusinken droht.²⁴ Es gibt viele Gründe, warum Menschen die alte Messe lieben, sie wieder oder ganz neu für sich entdecken. Einer der Gründe liegt sicherlich in der Wahrnehmung, beim *usus antiquior* der römischen Messe komme ihr sakraler und kultischer Charakter deutlicher zum Tragen als beim *usus recentior*.²⁵

Beim *usus antiquior* und *usus recentior* der römischen Liturgie, so die normative Erklärung Benedikts XVI., handelt es sich nicht um zwei unterschiedliche Riten, sondern um einen zweifachen Usus des einen römischen Ritus. *Usus antiquior* und *usus recentior* sind Ausdruck ein- und derselben *lex orandi* und *lex credendi* der römischen Liturgie.²⁶ Gleichwohl wird von

vielen zwischen alter und neuer Messe ein unversöhnlicher Gegensatz gesehen. Schon die traditionelle, gemeinsame Gebetsrichtung *ad Dominum* halten viele für nicht vereinbar mit dem Kirchen- und Priesterverständnis des 2. Vatikanum. In der Tat sähe sich ein Priester, der bei der eucharistischen Liturgie ab dem Offertorium zur traditionellen, gemeinsamen Gebetsrichtung *ad Dominum* übergehen und die lateinische Liturgiesprache verwenden würde, sich fast zwangsläufig mit dem Vorwurf konfrontiert, hinter das 2. Vatikanum zurückzugehen, obschon er dabei gegen keine einzige Bestimmung des Konzils oder der nachkonziliaren Liturgiereform verstoßen würde. Denn die lateinische Liturgiesprache wollten die Konzilsväter erhalten wissen, zur Frage der Gebetsrichtung aber haben sie sich überhaupt nicht geäußert. Vielmehr geht «Sacrosacrum Concilium», wie wir gesehen haben, noch ganz selbstverständlich von der traditionellen, gemeinsamen Gebetsrichtung aus. Eine eucharistische Liturgie, die in traditioneller, gemeinsamer Gebetsrichtung *ad Dominum* gefeiert wird, entspricht nach einer Erklärung der Gottesdienstkongregation von 1965 auch voll und ganz dem Geist der erneuerten Liturgie.²⁷ Die *celebratio versus populum* wurde damals nicht aus theologischen Gründen bzw. wegen eines gewandelten Liturgieverständnisses erlaubt, sondern ausschließlich aus pastoralen Gründen.²⁸ Die veränderte Gebetsrichtung ist nach dem Konzil auch nie vorgeschrieben worden.

Bei der traditionellen Gebetsrichtung handelt es sich um das in den großen monotheistischen Religionen anzutreffende Phänomen der *sacred direction*. Im orthodoxen Judentum betet man Richtung Jerusalem, im Islam gilt die Regel, in und außerhalb der Moschee nach Mekka hin ausgerichtet zu beten. Es ist das Verdienst von Uwe Michael Lang, in der katholischen Theologie eine sachliche Diskussion über die gemeinsame Gebetsrichtung *ad Dominum* angestoßen zu haben.²⁹ Die Behauptung, ursprünglich habe der Bischof bzw. Priester *versus populum* zelebriert, ist eine von Otto Nußbaum verbreitete Legende³⁰, die zwar schon bald durchschaut war³¹, aber noch lange, auch in wissenschaftlichen Kreisen, verbreitet wurde. Das Bewusstsein, bei der Feier der Eucharistie zum Volk hin zu zelebrieren, war in der alten Kirche und darüber hinaus unbekannt.³² Unabhängig vom Kirchenbau und der Ausrichtung der Kirche, war es entscheidend, dass die versammelte Gemeinde zusammen mit dem Zelebranten zu Gott hin ausgerichtet betet, in der Erwartung der Wiederkunft Christi. In aller Regel betete man daher Richtung Osten zur Apsis hin, die zumeist mit einem Kreuz oder mit dem Bild des erhöhten Christus ausgemalt war.³³ Die *sacred direction* der traditionellen Gebetsrichtung öffnet die versammelte Gemeinde auf ihren göttlichen Ursprung hin und richtet sie auf ihr eschatologisches Ziel aus. Die *celebratio versus populum* mit ihrer ständigen *face-to-face* Beziehung erweckt dagegen den Eindruck des geschlossenen Kreises. So ist das nach dem 2. Vatikanum vorherrschende Eucharistiemodell, das bis in die Kirchen-

architektur wirksam wurde, die um den Tisch des Mahles versammelte Gemeinde geworden.

Mit dem Begriff des Mahles ist der Sinngehalt der Eucharistie freilich nicht angemessen beschrieben. Zwar hat Jesus das Gedächtnis seines Todes und seiner Auferstehung im Rahmen eines jüdischen Festmahles gestiftet, doch hat er nicht das Mahl selbst zur Wiederholung aufgetragen, sondern den danksagenden Lobpreis über Brot und Wein, in denen uns der Leib und das Blut Christi geschenkt werden. Das letzte Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern war auch nicht die erste Feier der Eucharistie, sondern ihre Stiftung. So ist die Eucharistie selbst kein Sättigungsmahl, auch wenn sie damit anfänglich mancherorts verbunden gewesen ist. Der Altar ist an erster Stelle nicht der Tisch des Mahles, sondern der Ort für die Darbringung der Eucharistie und den großen danksagenden Lobpreis. Zugleich steht der Altar, in Verbindung mit dem Altarraum, für den geöffneten Himmel, an deren, unseren Sinnen entzogenen Liturgie die sichtbare Liturgie durch die Selbstvergegenwärtigung des Herrn in seinem Geist teilhat. Die Mitte der Gemeinde überschreitet also den Kreis der zur Feier der Eucharistie versammelten Gläubigen. Die Mitte der Eucharistie – so die treffende Beschreibung von Reinhard Meßner – ist «ex-zentrisch»³⁴. Letztlich ist die Mitte der eucharistischen Liturgie positionlos, also durch und im Priester auch nicht einfach abbildbar: «The true sacred centre is unplaceable and lies beyond place itself, in God»³⁵.

Eine Rückkehr zur traditionellen, gemeinsamen Gebetsausrichtung *ad Dominum* beginnend ab dem Offertorium entspricht nicht nur der trinitarischen Struktur der christlichen Liturgie und ihrem kultischen Charakter, sie würde auch deutlicher machen als die *celebratio versus populum*, dass nach der Schriftlesung und Homilie, die vor allem Unterweisung sind, der Priester zusammen mit den Gläubigen in danksagender Anbetung das eucharistische Opfer darbringt. *Participatio actuosa* und *sacred direction* schließen einander keineswegs aus. Da die traditionelle Gebetsrichtung aber nicht von heute auf morgen wiedergewonnen werden kann, hat Joseph Ratzinger den Vorschlag gemacht, auf den Altar ein Kruzifix zu stellen, um so deutlich zu machen, dass Priester und Gläubige bei der eucharistischen Liturgie gemeinsam auf den Herrn ausgerichtet sind.³⁶ Denn unbeschadet der Theozentrik der eucharistischen Liturgie, ist sie doch zugleich ausgerichtet auf den Herrn, der in ihr gegenwärtig wird, der uns vor Gott versammelt und den wir in seiner Parusie erwarten.

Epilog

Das entscheidende Anliegen Benedikts XVI. *in liturgicis* besteht darin, gegenüber der Ideologie des Bruchs das Prinzip der organischen Liturgieentwick-

lung zurückzugewinnen. Für die Feiergestalt der Messe nach dem *usus recentior* wünscht er sich, dass darin wieder stärker ihr Charakter als sakraler und kultischer Handlung deutlich wird.³⁷ Wie könnte es nach der weitreichenden Entscheidung, die Benedikt XVI. mit «Summorum Pontificum» getroffen hat, weitergehen? Das mittelfristige Ziel seines Motu proprio liegt in der wechselseitigen Befruchtung der beiden Formen des römischen Ritus.³⁸ «Denn es gibt keinen Widerspruch zwischen der einen und der anderen Ausgabe des Missale Romanum. In der Liturgiegeschichte gab es Wachstum und Fortschritt, aber keinen Bruch»³⁹. Doch es spricht Einiges dafür, dass der Papst nicht ein dauerhaftes Nebeneinander von zwei Formen des römischen Messritus im Blick hat, sondern Integration und Harmonie des Ritus das Ziel sind.⁴⁰ «Summorum Pontificum» scheint mir der erste Baustein für eine «Reform der Reform» zu sein, die darauf abzielt, die sakrale, rituelle und kultische Dimension der Liturgie wiederzugewinnen. Auch wenn bislang noch keine konkreten Schritte zu einer «Reform der Reform» eingeleitet wurden, so steht sie doch auf der Agenda. Bis auf Weiteres wird es in der katholischen Kirche aber einen zweifachen Usus der römischen Liturgie geben, den *usus antiquior* und den *usus recentior*.

Umso bedeutsamer ist eine *ars celebrandi*, die nicht als Gegensatz zur liturgischen Ordnung betrachtet wird, damit das Bewusstsein für die Einheit der römischen Liturgie wachgehalten wird.⁴¹ In seinem Begleitbrief zum Motu proprio «Summorum Pontificum» fordert Papst Benedikt XVI. dazu auf, die liturgische Ordnung zu respektieren. Denn «die sicherste Gewähr dafür, dass das Missale Pauls VI. die Gemeinden eint und von ihnen geliebt wird, besteht im ehrfürchtigen Vollzug seiner Vorgaben, der seinen spirituellen Reichtum und seine theologische Tiefe sichtbar werden lässt»⁴². Schon das 2. Vatikanische Konzil hat es ausdrücklich allen, auch Priestern, untersagt, «in der Liturgie der Kirche etwas zu ändern, ihr etwas hinzuzufügen oder wegzunehmen» (SC 22). Die Liturgiereform, mit ihren zum Teil massiven Eingriffen in die römische Messe, hinterließ aber den fatalen Eindruck, dass man Liturgie schreiben und machen könne. Und so erleben wir heute in unseren sonntäglichen Messfeiern oft eine erschreckende Formlosigkeit.⁴³ Ich teile nicht die Fundamentalkritik Martin Mosebachs an der neuen Messe, doch bringt der Titel seines in zahlreiche Sprachen übersetzten Bestsellers «Häresie der Formlosigkeit» das Problem der nachkonziliaren Liturgie treffend auf den Punkt.⁴⁴

Hinzu kommt der weithin desolante Zustand der liturgischen Bildung, der einen bewussten Mitvollzug der Gläubigen in der Liturgie immer schwieriger macht. Walter Kardinal Kaspers offene Rede vom «schwindsüchtigen Glauben»⁴⁵ und «religiösen Analphabetismus» gilt *mutatis mutandis* auch für den Zustand der liturgischen Bildung, die Grundvoraussetzung einer mehr als nur äußerlichen *participatio actuosa* der Gläubigen ist. Im Jahr der

Promulgation von «Sacrosanctum Concilium» waren die Deutschen Bischöfe entschlossen, «alles zu tun, damit die «Constitutio de sacra Liturgia» nicht nur auf dem Papier stehen»⁴⁶ bleibt. Das Hauptziel des Konzils und der Liturgiereform bestand darin, «das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen» (SC 1). Fünfundvierzig Jahre später fragen wir ernüchert, ob die Liturgiereform, die den Gläubigen die Schrift reicher erschlossen hat, wirklich zu einer Vertiefung des christlichen Lebens der Gläubigen geführt hat. In der Liturgie sind die Gläubigen zwar in der Lage zu verfolgen, was sich am Altar ereignet, doch verstehen sie es immer weniger. In der gegenwärtigen Stunde braucht es nicht nur eine Neuevangelisierung, sondern ebenso eine neue liturgische Bewegung, die als primäres Ziel eine angemessene liturgische Mystagogie haben müsste.

ANMERKUNGEN

¹ Andreas HEINZ, *25 Jahre Liturgiekonstitution*, in: Liturgisches Jahrbuch 38 (1988) 197–198, 197.

² Theodor KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung*, Bonn 1965, 8.

³ Joseph GELINEAU, *Die Liturgie von morgen*, Regensburg 1978, 11.

⁴ Vgl. Odo CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, Regensburg ³1948.

⁵ Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Vom «Gottesdienst» zur «Gemeindefeier». Prinzipien und Herausforderungen nachkonziliarer Liturgiereform*, in: ThPQ 153 (2005) 67–81, 74 sowie Martin STUFLESSER, *Actuosa participatio zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur «tätigen Teilnahme» am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, in: Liturgisches Jahrbuch 59 (2009) 147–186, 163.

⁶ So Anton BAUMSTARK, *Vom geschichtlichen Werden der Liturgie* (Ecclesia Orans 10), Freiburg 1923. *Liturgie comparée. Principes et méthodes pour l'étude historique des liturgies chrétiennes* (Collection Irénikon), 3^e éd. revue par B. Botte, Chevetogne 1954. 1923, 2f.

⁷ In der offiziellen deutschen Übersetzung des lateinischen Textes der Liturgiekonstitution ist das wichtige Wörtchen *caute* nicht übersetzt worden (LThK.E I, 17). Anders dagegen in Denzinger-Hünemann (DH 4004).

⁸ Vgl. KKK 1125. – Zum Prinzip der organischen Liturgieentwicklung bis zum 2. Vatikanischen Konzil s. Alcuin REID, *The Organic Development of the Liturgy. The Principles of Liturgical Reform and Their Relation to the Twentieth Century Liturgical Movement prior to the Second Vatican Council*, Farnborough 2004.

⁹ Dom Lambert BEAUDUIN, *La vraie prière de L'Église. Communication au congrès des œuvres catholiques de Malines* (23. Septembre 1909), in: André HAQUIN, *Dom Lambert Beauduin et le Renouveau Liturgique*. Préface de Dom I. Rousseau (Recherches et Synthèses, Section d'histoire 1), Gembloux 1970, 238–241, hier 240: «Une piété plus éclairée et plus hiérarchique; un besoin moins grand de dévotions nouvelles; un usage plus naturel et, partant, plus bienfaisant de la Saint Eucharistie; une connaissance plus complète des saint évangiles et surtout une voie plus facile, plus accessible et plus populaire pour aller au Christ ... Pour réaliser cette rénovation, il faut vulgariser parmi tous fidèles les textes liturgique, avec traduction littérale dans les deux langues ... Le Missel popularisé doit devenir le livre de la prière de tous».

¹⁰ Vgl. Edmund BISHOP, *The Genius of the Roman Rite*, in: DERS., *Liturgia Historica*, Oxford 1918, 1–19. – Vgl. dazu Paul BRADSHAW, *The Genius of the Roman Rite Revisited*, in: *Ever Directed Towards the Lord. The Love of God in the Liturgy of the Eucharist. Past, Present, and Hoped For*, ed. by U.M. Lang, New York 2007, 49–61.

¹¹ Vgl. Anm.6.

¹² Auch die Revision des Rituale Romanum und der Ordinationsliturgie ist insgesamt positiv zu bewerten.

¹³ Auf das spezielle Problem des *Confiteor* im Messbuch von 1970 kann ich hier aus Platzmangel nicht eingehen.

¹⁴ Vgl. Louis BOUYER, *Der Verfall des Katholizismus*, München 1970; DERS., *Das Handwerk des Theologen. Gespräche mit Georges Daix* (Theologia Romanica 11), Einsiedeln 1980. – Zur Kritik des späteren Kardinals Giuseppe Ferdinando Antonelli, ebenfalls Mitglied des Rates zur Durchführung der Liturgiereform, siehe Nicola GIAMPIETRO, *Il card. Giuseppe Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970* (Studia Anselmiana 121; Analecta liturgica 21), Rom 1998.

¹⁵ JOHANNES PAUL II., *Apostolisches Schreiben Motu proprio «Ecclesia Dei»*, Vatikan 1988, Nr. 6c.

¹⁶ Wegen des Zusammenhangs von Liturgiereform und Kirchenreform hält Winfried HAUNERLAND, *Instrumentalisierung des Gottesdienstes? Zum Umgang mit der Liturgie nach dem 2. Vatikanum*, in: MThZ 60 (2009) 222–233, 226–228, die Entscheidungen von Johannes Paul. II. für problematisch.

¹⁷ BENEDIKT XVI., *Apostolisches Schreiben «Summorum pontificum» motu proprio/Begleitbrief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 178), Bonn 2007, Art. 2.

¹⁸ Vgl. ebd. Art. 4.

¹⁹ Vgl. ebd. Art. 5 § 2.

²⁰ Vgl. Norbert LÜDECKE, *Kanonistische Anmerkungen zum Motu Proprio Summorum Pontificum*, in: Liturgisches Jahrbuch 58 (2008) 3–34; Johannes NEBEL, *Die «ordentliche» und «außerordentliche» Form des römischen Messritus*, in: Forum Katholische Theologie 25 (2009) 173–203; Wolfgang F. ROTHE, *Liturgische Versöhnung. Ein kirchenrechtlicher Kommentar zum Motu proprio «Summorum Pontificum» für Studium und Praxis. Mit einem Vorwort des Vize-Präsidenten der Päpstlichen Kommission «Ecclesia Dei»*, Augsburg 2009.

²¹ Vgl. BENEDIKT XVI., *Summorum pontificum*, Art. 5 § 3; Art. 9 § 1.

²² Vgl. ebd. Art. 9 § 3.

²³ Vgl. Christophe GEOFFROY, *Benoît XVI et la «paix liturgique»*, Paris 2008.

²⁴ Vgl. Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Ein neues Lied für den Herrn. Christusglaube und Liturgie in der Gegenwart* (1995), Freiburg–Basel–Wien: Neuausgabe 2007, 52.108.

²⁵ Helmut, HOPING, *«Die sichtbarste Frucht des Konzils». Anspruch und Wirklichkeit der erneuerten Liturgie*, in: *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), hg. von G. Wassilowsky, Freiburg–Basel–Wien 2004, 108–110; DERS., *Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe*, in: *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger* (Benedikt-Studien 1), hg. von R. Voderholzer, Regensburg 2009, 12–25.

²⁶ Vgl. BENEDIKT XVI., *Summorum pontificum*, Art. 1.

²⁷ Vgl. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, in: *Notitiae* 2 (1965), 251.

²⁸ Vgl. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, Editoriale: *Pregare «ad orientem versus»* in: *Notitiae* 29 (1993), 245–249, 247. – Ein Brief der Kongregation vom 25. September 2000 weist darauf hin, dass die *celebratio versus populum* keine Verpflichtung darstellt und es gute Gründe geben kann, warum man die *celebratio versus orientem*, die auch eine symbolische sein kann, wählt. Vgl. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Responsa ad quaestiones de nova Institutione Generali Missalis Romani*, in: CCCIC 32 (2000) 171–174.

²⁹ Vgl. Uwe Michael LANG, *Conversi ad Dominum. Zur Geschichte der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Ratzinger*, Freiburg 2005; DERS., *The Direction of Liturgical Prayer*, in: *Ever Directed Towards the Lord*, 90–107.

³⁰ Otto NUßBAUM, *Der Standort des Liturgen am christlichen Altar vor dem Jahr 1000. Eine archäologische und liturgiegeschichtliche Untersuchung* (Theophaneia 18), 2 Bde., Bonn 1965.

³¹ Vgl. Marcel METZGER, *La place des liturges à l'autel*, in: *RevScRel* 45 (1971) 113–145.

³² Vgl. auch Stefan HEID, *Gebetshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* 82 (2006 [2008]) 347–404 und seinen Beitrag in diesem Heft.

³³ Für die nicht apsisgeosteten Basiliken Roms ist vermutet worden, dass die eucharistische Liturgie in Richtung der geöffneten Türen gefeiert wurde, wobei die Gläubigen in den Seitenschiffen standen (vgl. Louis BOUYER, *Liturgie und Architektur*, Freiburg 1993, 56–57; Klaus GAMBER, *Liturgie und Kirchenbau. Studien zur Geschichte der Meßfeier und des Gotteshauses in der Frühzeit*, Regensburg 1976, 23–25). Eine andere These geht dahin, dass Zelebrant und Gläubige bei der eucharistischen Liturgie im Sinne einer «ideellen Ostung» zum Apsisbogen, der mit seinen Mosaiken die Einheit der irdischen mit der himmlischen Liturgie symbolisiert, ausgerichtet waren (vgl. LANG, *Conversi ad Dominum*, 90–92).

³⁴ Vgl. Reinhard MESSNER, *Gebetsrichtung, Altar und die exzentrische Mitte der Gemeinde, in: Communio-Räume. Auf der Suche nach der angemessenen Raumgestalt katholischer Liturgie*, Regensburg 2003, 27–36.

³⁵ Catherine PICKSTOCK, *After writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford/UK 2000, 174.

³⁶ Joseph RATZINGER/BENEDIKT XVI., *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung* (2000), Freiburg-Basel-Wien Neuausgabe 2006, 73.

³⁷ Vgl. BENEDIKT XVI., Begleitbrief zum Motu proprio «Summorum pontificum», 24f.

³⁸ Vgl. ebd., 21.

³⁹ Ebd. 24.

⁴⁰ Vgl. Joseph RATZINGER, *Brief an Dr. Heinz-Lothar, Bonn vom 23. Juni 2003*, in: Heinz-Lothar BARTH, *Ist die traditionelle lateinische Messe antisemitisch? Antwort auf ein Papier des Zentralkomitees der Katholiken* (Brennpunkte Theologie 7), Altötting 2007, 17f.

⁴¹ Vgl. BENEDIKT XVI., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben «Sacramentum Caritatis» an die Bischöfe, den Klerus, die Personen gottgeweihten Lebens und an die christgläubigen Laien über die Eucharistie, Quelle und Höhepunkt von Leben und Sendung der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177), Bonn 2007, Nr. 38–42.

⁴² BENEDIKT XVI., Begleitbrief zum Motu proprio «Summorum pontificum», 25.

⁴³ Natürlich hat es Formlosigkeit in der Liturgie auch vor dem 2. Vatikanum gegeben, etwa bei den ultrakurzen Stillmessen.

⁴⁴ Vgl. Martin MOSEBACH, *Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind* (erweiterte Neuausgabe), München 2007.

⁴⁵ Walter KASPER, *Neue Evangelisierung als theologische, pastorale und geistliche Herausforderung* (Erstveröffentlichung), in: *Das Evangelium Jesu Christi* (WKGS 5), Freiburg-Basel-Wien 2009, 243–317, 296.

⁴⁶ DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Hirtenschreiben an den Klerus* (4. Dezember 1963), in: *Liturgisches Jahrbuch* 14 (1964) 85–90, 86.

WINFRIED HAUNERLAND · MÜNCHEN

PARTICIPATIO ACTUOSA

Programmwort liturgischer Erneuerung

Nicht weniger als 13 Mal erwähnt die Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils «Sacrosanctum Concilium» die *participatio actuosa*, die tätige Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie. Dies ist bereits ein Indiz für die zentrale Bedeutung dieses Wortes für das Programm der allgemeinen liturgischen Erneuerung, die das Konzil anstoßen wollte. Wenn auch mehr als eine Generation später die Ziele und Wege, die Früchte und die Versäumnisse der Liturgiereform teilweise kontrovers diskutiert werden, so steht hinter den Auseinandersetzungen mehr oder weniger bewusst immer auch die Frage nach dem Verständnis dieses konziliaren Programmwortes.¹ In sieben Thesen soll im Folgenden der Bedeutung der *participatio actuosa* für die nachkonziliare liturgische Erneuerung nachgegangen werden.

1. Die participatio actuosa aller Gläubigen an den liturgischen Feiern ist das Formalprinzip der liturgischen Erneuerung, die das Zweite Vatikanische Konzil angestoßen hat.

Nachdem Papst Johannes XXIII. ein ökumenisches Konzil angekündigt hatte, hatten die Bischöfe und viele andere die Möglichkeit, Wünsche für diese Kirchenversammlung vorzutragen. Fast ein Viertel der 2800 «Postulate» bezog sich auf die Liturgie.² In der Liturgiekonstitution, die eine allgemeine Erneuerung der Liturgie anstoßen wollte, sind zahlreiche dieser Wünsche zu konkreten Reformanweisungen geworden. Für das Verständnis des gesamten Reformwerkes ist allerdings nicht eine Auflistung der einzelnen Erneuerungsbestimmungen ausreichend. Wichtiger noch ist das Gesamtziel, dem die Liturgiereform dienen soll. Dieses Gesamtziel und damit in gewisser Weise das Formalprinzip der Reform ist die tätige Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie. Deshalb haben viele der angestrebten konkreten Veränderungen in der Förderung der tätigen Teilnahme aller ihren entscheidenden Bezugspunkt.

WINFRIED HAUNERLAND, geb. 1956, Priester des Bistums Essen, 1996-2001 Professor für Liturgiewissenschaft und Sakramententheologie in Linz (Oberösterreich), 2001-2005 Professor für Liturgiewissenschaft in Würzburg, seit 2005 Professor für Liturgiewissenschaft in München und Direktor des Herzoglichen Georgianums.

Was aber meint das Konzil mit der tätigen Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie? Das Konzil gibt keine klare Definition des Begriffes, lässt allerdings nicht zuletzt durch die Adjektive, mit denen der Begriff der Partizipation verbunden wird, seine Vorstellung erkennen.³

Die Teilnahme soll bewusst (*conscia* bzw. *scienter*; SC 11, 48, 79) und voll (*plena*; SC 14, 21, 41) sein, fromm (*pia*; SC 48, 50) und fruchtbar (*fructuosa*; SC 11), gemeinschaftlich (*communitatis propria celebratione*; SC 21, 27) und leicht zu vollziehen (*facilis*; SC 79), vollkommener (*perfectior*; SC 55), innerlich und äußerlich (*interna et externa*; SC 19) und tätig (*actuosa*; SC 11, 14, 19, 21, 26, 30, 41, 50, 79, 114, 121, 124). Auch ohne eine Einzelexegese der genannten Stellen zeigt sich ein Panorama wichtiger Dimensionen der Teilnahme. Sie ist liturgiegemäß, wenn sie auf den gemeinschaftlichen Vollzug zielt, also nicht nur als Akt individueller Frömmigkeit verstanden wird. Sie muss sowohl auf die innere, als auch auf die äußere Seite des liturgischen Tuns bezogen sein, darf sich also weder in äußerer Aktivität erschöpfen noch auf das innere Gebet des Einzelnen reduziert werden. Es geht in ihr nicht nur um den gültigen und erlaubten Vollzug, sondern um eine angemessene Vollgestalt der Liturgie, an der die Einzelnen möglichst vollständig teilhaben sollen, indem sie auch all das ausüben und mitvollziehen, was ihnen zukommt.⁴ Dabei zielt alles auf eine geistlich fruchtbare Mitfeier, die von der Frömmigkeit bestimmt ist und diese stärkt. Formale Richtigkeit und Genauigkeit der Teilnahme genügen dem Konzil nicht, denn die Teilhabe soll auch verständig oder bewusst sein. Kurzum: Wo diese umfassende tätige Teilnahme erreicht wird, erhält die Liturgie jenes Gesicht, das ihrem Wesen entspricht. Sie ist eine gemeinschaftliche Feier, in der alle ihre Aufgaben wahrnehmen und miteinander bezogen bleiben auf Gott und den Herrn der Kirche.

2. Die Forderung nach einer tätigen Teilnahme aller an der Liturgie ist keine Erfindung des Konzils, sondern knüpft an kirchliche Reformimpulse des 20. Jahrhunderts an.

Der Begriff geht zurück auf das Motu proprio Papst Pius' X. «Tra le sollecitudini» aus dem Jahr 1903. In diesem Schreiben zur Erneuerung der Kirchenmusik hatte der Papst die tätige Teilnahme («la partecipazione attiva») an den Mysterien und dem öffentlichen Gebet der Kirche als die erste und unentbehrliche Quelle des wahrhaft christlichen Geistes bezeichnet.⁵ Konkret forderte er eine Wiederbelebung des gregorianischen Gesangs beim Volk, «damit die Gläubigen am kirchlichen Gottesdienst wieder tätigeren Anteil nehmen, so wie es früher der Fall war»⁶.

Dieser engere Anschluss aller an die Liturgie ist auch das große Anliegen der Liturgischen Bewegung des 20. Jahrhunderts. Natürlich hatten auch

frühere Zeiten durch die Messandachten und Messliedreihen (zu denken ist etwa an das Deutsche Hochamt von Johann Michael Haydn aus dem Jahr 1795 oder an die Deutsche Messe von Franz Schubert aus dem Jahr 1826) einen geistlichen Anschluss an das Messgeschehen gesucht. Selbst das Rosenkranzgebet, das formal keinen Bezug zur Gestalt der Messliturgie hatte, war mit seinen Betrachtungen des Lebens Jesu durchaus eine Methode, sich geistlich mit der Feier des Paschamysteriums (Tod und Auferstehung Christi) zu verbinden. Anliegen des liturgischen Neuaufbruchs im 20. Jahrhundert war aber eine Weise der Mitfeier, die den engeren Anschluss an die Gestalt der Liturgie im Allgemeinen und die Messfeier im Besonderen suchte. Doch auch das Mitbeten der Messe mit Hilfe zweisprachiger Volksmessbücher oder die verschiedenen Formen der Gemeinschaftsmesse unterschieden weiterhin das eigentliche liturgische Tun des Priesters von den begleitenden Handlungen des Volkes, die als spirituelle Hilfen, nicht aber selbst als liturgisches Handeln verstanden wurden.

Das Zweite Vatikanische Konzil knüpft also an geistliche und liturgiepastorale Bemühungen der Vergangenheit an, führt diese allerdings weiter. Das Konzil will nicht nur einen inneren Anschluss an die Liturgie fördern und gibt sich deshalb nicht mit Formen zufrieden, in denen die Gemeinde lediglich parallel zum liturgischen Tun des Priesters nichtliturgisch handelt, sondern will eine äußere und innere Beteiligung aller an der liturgischen Feier selbst.

3. Die Förderung der tätigen Teilnahme aller an der Liturgie ist keine liturgiepastorale Methode, sondern gehört notwendig zu jeder Förderung des liturgischen Lebens der Kirche.

Es wäre ein fatales Missverständnis zu meinen, die Förderung der tätigen Teilnahme an der Liturgie sei eine pastorale Methode, die aufgrund der positiven Erfahrungen in der Liturgischen Bewegung vom Konzil empfohlen würde, die aber bei ausbleibendem Erfolg durch andere Methoden zu ersetzen sei. Die tätige Teilnahme folgt für die Liturgiekonstitution aus dem Wesen der Liturgie selbst. In Artikel 14 heißt es: «Die Mutter Kirche wünscht sehr, alle Gläubigen möchten zu der vollen, bewußten und tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern geführt werden, wie sie das Wesen der Liturgie selbst verlangt und zu der das christliche Volk, «das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, der heilige Stamm, das Eigentumsvolk» (1 Petr 2,9; vgl. 2,4-5) kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist. Diese volle und tätige Teilnahme des ganzen Volkes ist bei der Erneuerung und Förderung der heiligen Liturgie aufs stärkste zu beachten, ist sie doch die erste und unentbehrliche Quelle, aus der die Christen wahrhaft christlichen Geist schöpfen sollen. Darum ist sie in der ganzen seelsorglichen

Arbeit durch gebührende Unterweisung von den Seelsorgern gewissenhaft anzustreben.» (SC 14)

Bemerkenswert ist, dass – wie schon bei Pius X. – nicht die Liturgie als die erste und unentbehrliche Quelle eines wahrhaft christlichen Geistes bezeichnet wird, sondern die tätige Teilnahme an der Liturgie. Der engere Anschluss der Gläubigen an den Gottesdienst der Kirche erscheint so als ein geradezu notwendiger Vorgang für das christliche Leben. Gläubige Existenz geht nicht ohne Liturgie. Christliche Existenz muss immer auch liturgische Existenz sein. Die theologische Leitidee für diesen engen Zusammenhang drückt das Konzil mit dem Begriff des Paschamysteriums aus.⁷ Tod und Auferstehung des Herrn stehen nicht nur im Zentrum der Liturgie und werden hier vergegenwärtigt. Tod und Auferstehung des Herrn sollen auch das Leben der Christen prägen. Die fromme und fruchtbare Mitfeier des Paschamysteriums in der Liturgie zielt darauf, dass die Getauften hineingenommen werden in das Paschamysterium Christi, in seine Hingabe und seinen Tod, der sich in der Auferstehung vollendet.

Insofern bestätigt die theologische Leitidee der Liturgiekonstitution, dass das Wesen der Liturgie mehr als der Gott geschuldete Kult ist, den die Kirche vollzieht und den der Einzelne gegebenenfalls auch stellvertretend vollziehen lassen kann. Das Wesen der Liturgie verlangt geradezu die Mitwirkung aller Getauften um deretwillen. Die bereits erwähnten *Formen* des frommen Anschlusses an die Liturgie in der Vergangenheit entstanden aus verengten Sichten der Liturgie und der Kirche und können heute nicht mehr befriedigen. Sie zeigen aber zugleich ebenfalls, dass das konziliare Postulat der tätigen Teilnahme aller nicht eine revolutionäre Neuerung ist, sondern im Prinzip sich schon in der Vergangenheit immer wieder Gehör verschafft hat. Der theologische Fortschritt des Zweiten Vatikanischen Konzils besteht sicher darin, dass die wesensgemäße Notwendigkeit der tätigen Teilnahme aller an der Liturgie nicht mehr bestritten werden kann. Über die konkreten Formen und Möglichkeiten der tätigen Teilnahme wird man allerdings auch in Zukunft zu jeder Zeit und in jeder Kultur immer wieder neu nachdenken müssen.

4. Das liturgietheologische Postulat der tätigen Teilnahme aller an der Liturgie ist Konsequenz eines vertieften Kirchenverständnisses.

Die Forderung nach Förderung der tätigen Teilnahme aller Gläubigen ist in der Substanz eine Konsequenz aus einem vertieften Kirchenverständnis. Immer schon wurde die Liturgie als Gottesdienst der Kirche angesehen. Nach gängiger Vorstellung konnten allerdings allein Kleriker im Namen der Kirche handeln. Daraus folgte, dass nur Kleriker als eigentliche Träger der Liturgie galten. Nun aber gibt es ein neues Bewusstsein, dass mit der

Eingliederung in die Kirche durch die Taufe eine grundlegende Befähigung zum kirchlichen Handeln gegeben ist und dass damit jeder Getaufte auch zur tätigen Teilnahme an der Liturgie berechtigt und verpflichtet ist, dass also auch die Laien als wahre Träger der Liturgie angesprochen werden können.⁸ Damit wird in der Substanz in der Liturgiekonstitution bereits eine ekklesiologische Neuakzentuierung grundgelegt, die später in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils breiter entfaltet wurde.

Ein solcher ekklesiologischer Bewusstseinswandel muss Konsequenzen für die Praxis haben. Nicht alles, was bisher mit Selbstverständlichkeit Aufgabe der Kleriker war, muss und kann exklusive Aufgabe der Kleriker bleiben. Andererseits aber gilt auch: Nicht alles, was in der Liturgie geschieht, kann und darf jetzt unterschiedslos von allen vollzogen werden. Dass hier Probleme sind, die Ausstrahlungen über den Bereich der Liturgie hinaus haben und zu einer noch nicht überwundenen Rollendiffusion und Rollenunsicherheit bei Klerus und Laien geführt haben, liegt auf der Hand, muss und kann hier aber nicht vertieft werden.⁹

Die Wiederzulassung der älteren Form des römischen Ritus durch das *Motu proprio* «*Summorum Pontificum*» vom 7. Juli 2007 wirft insofern natürlich die Frage auf, ob die ekklesiologische und liturgietheologische Neuakzentuierung, die vom Konzil in der Liturgiekonstitution und den nachfolgenden Dokumenten vorgenommen wurde, Bestand haben kann, wenn die ältere Form der Liturgie mehr oder weniger gleichberechtigt neben jener Form steht, die eine Konsequenz dieser Neuakzentuierung war.¹⁰ Anders gesagt: Wenn die tätige Teilnahme aller an der Liturgie vom Wesen der Liturgie her gefordert ist, dann ist noch einmal die Frage zu stellen, ob die traditionellen Formen der Teilnahme an der Liturgie wirklich auf einer Ebene stehen mit dem Konzept der tätigen Teilnahme, das das Konzil formuliert hat. Oder verlangt die Wiederzulassung der Liturgie in der Gestalt von 1962 nicht doch ein neues Konzept, wie die vom Konzil geforderte und dem Wesen der Liturgie entsprechende tätige Teilnahme aller an der Liturgie denn nun für den *usus antiquior*, die ältere Form des römischen Ritus, neu zu entwickeln ist?

5. Das Formalprinzip der tätigen Teilnahme aller an der Liturgie verleiht anderen liturgischen Reformimpulsen der Liturgiekonstitution eine eigene Dynamik.

Die Liturgiekonstitution enthält eine Fülle von Reformimpulsen unterschiedlichen Gewichts und unterschiedlicher Reichweite. Da gibt es den allgemeinen Auftrag zu einer Erneuerung der Liturgie, bei der Texte und Riten so geordnet werden sollen, «daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann» (SC 21). Dies wird etwa im Blick auf den *Ordo Missae*

noch einmal aufgegriffen, wenn dieser nach dem Willen des Konzils so überarbeitet werden soll, dass «die fromme und tätige Teilnahme der Gläubigen erleichtert werde» (SC 50). Daneben finden sich allerdings auch detailreiche Angaben. Zu diesen gehört etwa der Auftrag zu einer neuen Perikopenordnung (SC 51) oder zur Wiedereinführung des Allgemeinen Gebets der Gläubigen, den Fürbitten der Messfeier (SC 53).

Klar scheinen auch die Aussagen zur Sprache der Liturgie zu sein. So soll die lateinische Sprache in den lateinischen Riten erhalten bleiben (SC 36 § 1), doch soll der Volkssprache ein weiterer Raum zugebilligt werden «vor allem in den Lesungen und Hinweisen und in einigen Orationen und Gesängen» (SC 36 § 2). Konkret heißt es dann: «Der Muttersprache darf im Sinne von Art. 36 dieser Konstitution in den mit dem Volk gefeierten Messen ein gebührender Raum zugeteilt werden, besonders in den Lesungen und im «Allgemeinen Gebet» sowie je nach den örtlichen Verhältnissen in den Teilen, die dem Volk zukommen.» (SC 54)

Vermutlich ging die Mehrheit der Konzilsväter davon aus, dass die Grundgestalt der Messliturgie lateinisch sein würde, lediglich «in den Teilen, die dem Volk zukommen» auch die Volkssprachen zugelassen werden sollten.

Keine vier Jahre nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution am 4. Dezember 1963, im Jahr 1967, gab es bereits die grundsätzliche Möglichkeit, den Canon Romanus, der bisher als letztes Element in Latein vollzogen werden musste, in den Volkssprachen zu verwenden. So konnte Papst Paul VI. 1969 zu Recht sagen: «Nicht mehr das Latein wird die Hauptsprache der Messe sein, sondern die gesprochene Sprache.»¹¹

Es ist offensichtlich, dass diese Aussagen in einer gewissen Spannung zu den Bestimmungen der Artikel 36 und 54 der Liturgiekonstitution stehen. Doch ist die Reform nicht willkürlich über den Wortlaut des Textes und die vermuteten Absichten der Konzilsväter hinausgegangen. Vielmehr wurde schon bald deutlich, dass es in der Liturgie – sieht man von den stillen Privatgebeten des Priesters ab – streng genommen eigentlich keine Teile gibt, die dem Volk nicht zukommen. Denn wenn das Eucharistische Hochgebet das Amtsgebet des Priesters schlechthin ist und wenn das Volk diesem Vorstehergebet durch das abschließende Amen zustimmen soll, dann kommt dieser Text auch dem Volke zu. Eine tätige Teilnahme an diesem Gebet, die hier im stillen und hörenden Mitvollzug besteht, erlaubt allerdings kaum die Verwendung einer Sprache, die den meisten Mitfeiernden den Mitvollzug erschwert oder unmöglich macht. Annibale Bugnini, der Sekretär des Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution, hat dies so formuliert: «Wenn also der Grundsatz bezüglich der Volkssprache in der Liturgie darin besteht, die Gemeinschaft in die Lage zu versetzen, bewußt und fruchtbringend daran teilzunehmen, dann besteht keine Berechtigung, einen Teil der heiligen Handlung in einer Sprache zu vollziehen, die das Volk nicht versteht.»¹²

Das Beispiel zeigt, dass das Formalprinzip der Reform, die Förderung der tätigen Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie, einzelnen Reformimpulsen eine eigene Dynamik verliehen hat. Papst Paul VI. und seine Mitarbeiter mussten sich also entscheiden, ob sie einzelne Formulierungen eng auslegen und als Grenzlinie verstehen wollten oder ob sie die Einzelbestimmung in einen größeren Horizont stellen mussten. In der Sache dürfte es keine Frage sein, dass die Einzelbestimmungen immer noch einmal von den größeren Zielen her zu interpretieren und gegebenenfalls fortzuschreiben sind. Strittig wird im Einzelfall sein, was die angemessenen größeren Ziele und welche Wege in der jeweiligen Gegenwart zielführend sind. Das Konzil jedenfalls hat in der tätigen Teilnahme aller an der Liturgie ein der Liturgie wesensgemäßes Ziel gesehen, auf das hin die einzelnen Reformschritte immer wieder auszurichten waren.

6. Die tätige Teilnahme an der Liturgie zielt auf die Begegnung mit dem lebendigen Gott, eine Form der Gottesbegegnung und Gnadenerfahrung, die an den spezifischen Vollzug der liturgischen Feier gebunden ist.

Die grundsätzliche Zustimmung zur konziliaren Forderung nach einer Förderung der *participatio actuosa* führt nicht notwendigerweise zu einer Übereinstimmung in den konkreten Ausdrucksformen und Zielen der tätigen Teilnahme. Konflikte resultieren häufig aus einem unterschiedlichen Verständnis des Verhältnisses von äußerem und innerem Vollzug. Idealtypisch existieren zwei gegensätzliche Gefahren.

Die erste Gefahr besteht in dem Missverständnis, tätige Teilnahme wäre nur dort gegeben, wo möglichst viele, wenn nicht alle, eine besondere Aufgabe hätten und irgendwie beschäftigt wären. Nicht um rein äußerliche Aktivitäten muss es allerdings gehen, sondern um eine ganzheitliche Teilnahme, bei der die Mitfeiernden mit allen ihren Möglichkeiten sich an dem heiligen Geschehen beteiligen können: mit allen Sinnen, mit Leib und Geist, sprechend und singend, bewusst und fromm. Es darf also nicht um Aktivismus oder – wie es Joseph Ratzinger in Anlehnung an ein Wort des Origenes sagt – um Betriebsamkeit gehen. Denn: «Wo Betriebsamkeit herrscht, können die Augen des Herzens nicht aufgehen. Und doch wäre das erst die rechte Partizipation an der Liturgie, wenn wir anfangen würden, den offenen Himmel zu spüren. Alles Reden, Singen, Handeln sollte letztlich dazu dienen, uns in diese Bewegung des Überschreitens hineinzuführen, in der die Stille ihre Botschaft ausrichten kann.»¹³

Der liturgische Vollzug zielt also auf ein ständiges Überschreiten des Äußeren. Doch wäre es ebenso gefährlich, ganzheitliche Teilnahme an der Liturgie in die reine Innerlichkeit aufgehen zu lassen. Unter diesem Aspekt kann es missverständlich sein zu sagen, bei der Liturgie sei das Entscheidende

der innere Vollzug. Auch wenn es natürlich eine Hinordnung des Äußeren auf das Innere gibt, kann bei dieser Formulierung übersehen werden, dass die Liturgie einen sakramentalen Charakter hat, bei dem Inneres und Äußeres nicht zu trennen sind. Liturgie ist eben ein äußerlich erfahrbares Geschehen, das Träger einer inneren geistlichen Wirklichkeit ist. Liturgie als Gottesdienst der Kirche darf nicht mit dem Herzensgebet des Einzelnen oder der mystischen Schau verwechselt werden. Liturgie als Gottesdienst der Kirche nimmt ernst, dass die Kirche selbst eine sichtbare Größe ist, die Träger und Medium einer unsichtbaren Wirklichkeit ist. Deshalb bleibt die eigentliche Herausforderung, die tätige Teilnahme an den sichtbaren und empirisch fassbaren Vollzug so zu binden, dass dieser die geistliche Umgestaltung nicht behindert, sondern fördert.

Damit soll also nicht behauptet werden, nur in der Liturgie sei Begegnung mit dem lebendigen Gott möglich. Aber es wird festgehalten, dass die Liturgie ein spezifisches Geschehen ist, in dem sich diese Begegnung von Gott und Mensch auf ganz eigene Art ereignet.

7. Die tätige Teilnahme an der Liturgie setzt eine grundlegende Fähigkeit zum liturgischen Handeln und zur liturgischen Trägerschaft voraus.

Artikel 14 der Liturgiekonstitution stellt heraus, dass das Volk Gottes zur tätigen Teilnahme an den liturgischen Feiern «kraft der Taufe berechtigt und verpflichtet ist» (SC 14). Die Eingliederung in die Kirche durch die Taufe ist die unabdingbare Voraussetzung für ein aktives kirchliches Handeln des Einzelnen. Nur als Getaufter kann der Mensch Träger der christlichen Liturgie sein. Zwar können auch ungetaufte Menschen Lieder singen, auf die Texte hören und Antworten geben. Aber sie sind nicht selbst Träger der Feier, sondern Gäste bei der Feier der Kirche.¹⁴ Die sakramentale Befähigung ist also eine notwendige Voraussetzung für eine tätige Teilnahme, die sich auf das Äußere und das Innere zugleich bezieht. Aber ist die sakramentale Befähigung auch die hinreichende Voraussetzung für liturgisches Handeln?

Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils und die Ordnungen der liturgischen Bücher gehen weitgehend davon aus, dass die getauften Christen gläubige Menschen sind, die im Großen und Ganzen katholisch sozialisiert und in das Leben der Kirche integriert sind. Schon zur Zeit des Konzils trifft dieses Bild in vielen Ländern sicher nicht auf alle Gläubigen zu. Bedenkt man, dass in Deutschland im Jahr 2007 etwa drei von zehn Kindern, die getauft und zur Erstkommunion geführt worden waren, sich nicht mehr firmen ließen,¹⁵ und berücksichtigt man die immer niedrigere Quote derer, die regelmäßig an der sonntäglichen Messfeier teilnehmen,¹⁶ bestätigen schon diese statistischen Angaben die Annahme, dass eine geglückte katho-

lische Sozialisation und eine weitgehende Zustimmung zum Glauben der Kirche alles andere als selbstverständlich ist. Wo die Getauften ein geringes Taufbewusstsein haben, liegt es nahe, dass sie sich selbst gar nicht als Kirche verstehen, so dass viele zwar etwas von der Kirche wollen, aber nicht selbst Kirche sein wollen. Damit ist jedoch eine wesentliche Voraussetzung für die Fähigkeit zum liturgischen Handeln und zur Trägerschaft in der Liturgie in Frage gestellt.

Liturgiefähigkeit hat allerdings nicht nur sakramentale und glaubensmäßige Voraussetzungen, sondern bedarf auch personaler Kompetenzen, die der Mensch nicht von Natur aus hat, sondern die er erwerben muss. Liturgiefähigkeit ist insofern eine Fähigkeit, die erlernt und gepflegt werden muss, und zu der auch humane Grundvoraussetzungen (Kulturtechniken) gehören. Zu nennen ist etwa die Fähigkeit zu schweigen und zuzuhören. Weil Liturgie immer ein Handeln in Gemeinschaft ist, bedarf es einer grundlegenden Wertschätzung der Anderen und die Fähigkeit, sich selbst zurückzunehmen, zu teilen und zu danken. Schließlich braucht der an der Liturgie tätig Teilnehmende eine Offenheit für das Spiel, bei dem nichts geleistet oder hergestellt wird, sondern bei dem es vor allem darum geht, seine Zeit zweckfrei zu verschenken, in dem der Mensch vor Gott steht – lobend, preisend, dankend, bittend, klagend, hörend, schweigend.

Auch nach der Zulassung der Volkssprachen in der Liturgie darf man sich nicht dem Irrtum überlassen, dass die gottesdienstliche Sprache eine Alltagssprache sei, die von jedermann ohne Weiteres verstanden werden müsse. Wie viele andere Bereiche (z.B. Sport, Politik, Wirtschaft) hat die Liturgie eine Sprache, die mit ihren eigentümlichen Ausdrücken und Wendungen als Fach- oder Sondersprache einzuschätzen ist. Solche Sondersprachen müssen erworben werden. Wenn der Sonderspracherwerb nicht mehr durch eine regelmäßige und selbstverständliche Sprachpraxis erfolgt, wie dies unter klassischen volkkirchlichen Rahmenbedingungen gegeben war, bedarf es der bewussten Einübung in die liturgische Sprache. Denn zur Liturgiefähigkeit gehört die Fähigkeit, mit Texten umgehen zu können, die von dieser Sondersprache geprägt sind.

Diese Liturgiefähigkeit muss zumindest im Ansatz erworben worden sein, damit tätige Teilnahme ernstlich gelingen kann. Auch unter diesem Aspekt dürfte offensichtlich sein, dass das Programmwort des Zweiten Vatikanischen Konzils von der tätigen Teilnahme aller an den liturgischen Feiern eine bleibende Herausforderung für die Kirche ist. Die Reform der liturgischen Ordnungen und Bücher war ein Beitrag und eine notwendige Voraussetzung für dieses Programm wesensgemäßer liturgischer Erneuerung. Die Fortentwicklung der liturgischen Bücher bleibt in Hinsicht auf die adäquate tätige Teilnahme aller auch weiterhin der Kirche aufgegeben. Doch werden alle diese Bemühungen nur dort Früchte tragen können, wo

vor Ort dem Erwerb, der Pflege und der Vermittlung der dafür notwendigen Liturgiefähigkeit die notwendige Aufmerksamkeit geschenkt wird. Denn der Mensch ist nicht von Natur aus liturgiefähig und nicht von Natur aus befähigt, tätig an der Liturgie teilzunehmen.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. u.a. Stephan SCHMID-KEISER, *Aktive Teilnahme. Kriterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20. Jahrhunderts*. 2 Teile (EHS 23, 250), Bern – Frankfurt am Main – New York 1985; Franz KOHLSCHNEIN, *Bewußte, tätige und fruchtbringende Teilnahme. Das Leitmotiv der Gottesdienstreform als bleibender Maßstab*, in: Theodor MAAS-EWERD (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform. FS Bruno Kleinheyer*, Freiburg – Basel – Wien 1988, 38–62; Bernd Jochen HILBERATH, «*Participatio actiosa*». *Zum ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms*, in: Hansjakob BECKER/Bernd Jochen HILBERATH/Ulrich WILLERS (Hg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform*. (PiLi 5), St. Ottilien 1991, 319–338; Diana GÜNTNER, *Das Prinzip der Participatio und die Strukturen der Lebenswelt. Eine soziologisch-theologische Studie*, in: ALW 38/39 (1996/1997) 25–41; Rudolf PACIK, *Aktive Teilnahme. Schlüsselbegriff der erneuerten Liturgie*, in: Martin HOBI (Hg.), *Im Klangraum der Kirche. Aspekte – Positionen – Positionierungen in Kirchenmusik und Liturgie*, Zürich 2007, 27–52; Martin STUFLESSER, *Actiosa Participatio – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur «tätigen Teilnahme» am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften*, in: LJ 59 (2009) 147–186.

² Vgl. Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 116.

³ Vgl. zum Folgenden KOHLSCHNEIN, *Teilnahme* (s. Anm 47), 43f.

⁴ SC 54 spricht von «den Teilen, die dem Volk zukommen». Vgl. zu dieser unbestimmten Formel Josef Andreas JUNGMANN, *Konstitution über die heilige Liturgie. Einleitung und Kommentar*, in: LThK.E 1 (1966) 10–109, hier 56f.

⁵ Vgl. PAPST PIUS X., *Motu proprio über die Erneuerung der Kirchenmusik «Tra le sollecitudini» (22.11.1903)*, in: Hans Bernhard MEYER/Rudolf PACIK (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*, Regensburg 1981, 23–34, hier 25; italienisches Original und lateinische Übersetzung in: Carlo BRAGA/Annibale BUGNINI, *Documenta ad instaurationem liturgicam spectantia. 1903-1963*, Roma 2000, Nr. 32–67, hier 34.

⁶ Vgl. PAPST PIUS X., «*Tra le sollecitudini*» (s. Anm 51), Nr. 3, in: MEYER/PACIK, *Dokumente*, 27; BRAGA/BUGNINI, *Documenta*, Nr. 38.

⁷ Eine gute Zusammenfassung der konziliaren Aussagen bietet die erste Instruktion zur Ausführung der Liturgiekonstitution aus dem Jahr 1964 (Inter Oecumenici Nr. 6: DEL 1, 204): «Der eigentliche Sinn dieser Seelsorge, welche die Liturgie zur Mitte hat, besteht darin, daß das Leben geprägt wird vom Pascha-Mysterium: Der Gottessohn, der Fleisch angenommen hat, ist gehorsam geworden bis zum Tod am Kreuz und ist in der Auferstehung und der Himmelfahrt so erhöht, daß er die Welt teilhaben läßt an seinem eigenen göttlichen Leben, durch das die Menschen, der Sünde abgestorben und Christus gleichförmig geworden, «nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist» (2 Kor 5, 15). Das geschieht durch den Glauben und durch die Sakramente des Glaubens, d.h. vor allem durch die Taufe (vgl. Konst. Art 6) und das heilige Geheimnis der Eucharistie (vgl. Konst. Art. 47), das rings umgeben ist von den übrigen Sakramenten und Sakramentalien (vgl. Konst. Art. 61), wie auch vom Kreis der Festfeiern, in dem das Pascha-Mysterium Christi das Jahr hindurch in der Kirche entfaltet wird (vgl. Konst. Art. 102-107).»

⁸ Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Sensus ecclesialis und rollengerechte Liturgiefeyer. Zur Geschichte und Bedeutung des Artikels 28 der Liturgiekonstitution*, in: Heinrich J.F. REINHARDT (Hg.), *Theologia et Jus Canonicum. FS Heribert Heinemann*, Essen 1995, 85–98.

⁹ Die Problematik spiegelt sich wieder in zahlreichen Dokumenten des Apostolischen Stuhls; vgl. etwa *Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester*, 15. August 1997 (VApSt 129) und *Instruktion Redemptionis Sacramentum über einige Dinge bezüglich der heiligsten Eucharistie, die einzuhalten und zu vermeiden sind*, 25. März 2004 (VApSt 164).

¹⁰ Vgl. BENEDIKT XVI., *Litterae Apostolicae «Motu proprio» datae Summorum Pontificum*, in: AAS 99 (2007) 777–781, dt. Text hier zit. nach: PAPST BENEDIKT XVI., *Apostolisches Schreiben Summorum Pontificum. Brief des Heiligen Vaters an die Bischöfe anlässlich der Publikation*, 7. Juli 2007 (VApSt 178), Bonn 2007, 4–19. – Der lateinische Text in den AAS hat gegenüber der Fassung der Erstveröffentlichung, die in den VApSt abgedruckt ist, kleine Veränderungen; vgl. Kleine Korrekturen in *Summorum Pontificum*, in: Gd 42 (2008) 125. Zum Motu proprio vgl. Winfried HAUNERLAND, *Ein Ritus in zwei Ausdrucksformen? Hintergründe und Perspektiven zur Liturgiefeyer nach dem Motu proprio «Summorum Pontificum»*, in: LJ 58 (2008) 179–203 (Lit.); Martin KLÖCKENER, *Wie Liturgie verstehen? Anfragen an das Motu proprio «Summorum Pontificum» Papst Benedikts XVI.*, in: ALW 50 (2008) 268–305; Ewald VOLGGER, *Alte und/oder neue Liturgie? Zum Problem der Gleichzeitigkeit von vor- und nachkonziliarem Ritus*, in: ThPQ 157 (2009) 283–294; Jürgen BÄRSCH, *Sakramentaliturgie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Anmerkungen und Beobachtungen zu Theologie und Praxis anlässlich des Motu proprio «Summorum Pontificum» Papst Benedikts XVI. (2007)*, in: Christoph BÖTTIGHEIMER/Erich NAAB (Hg.), *Weltoffen aus Treue. Studententag zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Extemporalia 22)*, St. Ottilien 2009, 163–208.

¹¹ PAUL VI., *La Messa scuola di profondità spirituale* [Ansprache bei der Audienz am 26. november 1969], zit. nach Notitiae 5 (1969) 412–416, hier 413: «Non più il latino sarà il linguaggio principale della Messa, ma la lingua parlata.» – Zur Sache vgl. insgesamt Winfried HAUNERLAND, *Lingua vernacula. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum*, in: LJ 42 (1992) 219–238.

¹² Vgl. Annibale BUGNINI, *Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament*. Dt. Ausgabe hg. v. Johannes WAGNER unter Mitarb. v. François RAAS, Freiburg – Basel – Wien 1988, 134.

¹³ Joseph Kardinal RATZINGER, *40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick*, in: LJ 53 (2003) 209–221, hier 220.

¹⁴ Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Träger und Gäste. Zu unterschiedlichen Rollen von unterschiedlichen Mitfeiernden*, in: Gd 34 (2000) 185–187.

¹⁵ Vgl. *Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2007. Februar 2009*. Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Arbeitshilfen 231), Bonn 2009, 20.

¹⁶ Vgl. ebd. 28 den Hinweis, dass 2007 nur 13,7 % der Katholiken gegenüber 21,9 % im Jahr 1990 am sonntäglichen Gottesdienst teilnahmen. Ebd. 28f. wird zu Recht darauf hingewiesen, dass der Anteil der Gottesdienstteilnehmer dennoch größer ist, da offensichtlich immer mehr Menschen häufiger, aber nicht an jedem Sonntag teilnehmen. Eine andere Form der Kirchenbindung findet sich auch bei denen, die vor allem zu den sog. Kasualien am Leben der Kirche teilnehmen. Vgl. dazu: Johannes FÖRST/Joachim KÜGLER (Hg.), *Die unbekannt Mehrheit: Mit Taufe, Trauung und Bestattung durchs Leben? Eine empirische Untersuchung zur «Kasualienfrömmigkeit» von KatholikInnen – Bericht und interdisziplinäre Auswertung* (Werkstatt Theologie. Praxisorientierte Studien und Diskurse 6), Berlin 2006.

HOLGER ZABOROWSKI · WASHINGTON D.C.

LITURGISCHE VERNUNFT

Eine Skizze

I.

Diskurse sind immer auch Krisenzeichen. Über das, was sich von selbst versteht und was daher allen einleuchtet, wird nur selten geredet. Dort aber, wo die unmittelbare Geltung eines Gedankens oder einer bestimmten Praxis verloren gegangen ist oder infrage gestellt wird, zeigt sich, wo das, was einst unhinterfragt galt, nicht einfach vergessen oder verdrängt wird, das diskursive Hin und Her. Was einmal allgemein akzeptiert war, wird nun überprüft. Ist es vielleicht ganz zu Recht nicht mehr allgemein akzeptiert? Gehört es gar zu Recht einer vergangenen Zeit an? Viele Selbstverständlichkeiten sind so zu vergangenen Gewißheiten oder zu einst gültigen Formen menschlicher Praxis geworden. In anderen Fällen ergab sich ein differenzierterer Zugang: Was einst gültig und allgemein akzeptiert war, lebt nun in gewandelter Weise oder nur in bestimmten Kontexten weiter. Und in ganz anderen Fällen gab es nach einer Krise des Selbstverständlichen eine viel tiefere Aneignung. Dann läßt sich beobachten, dass nicht nur das, was einst schon gültig war und menschliches Leben durchwirkte, nach wie vor noch gilt, sondern auch, dass es viel besser verstanden wird und damit viel mehr zu unserem Eigenen geworden ist.

Die Geschichte des Menschen lebt von diesen Prozessen: Als geschichtliche Wesen leben wir in einem Verhältnis zu unserer Herkunft. Aber dies bedeutet eben nicht, dass wir sie einfach – aus einem Ungenügen an der Gegenwart – reproduzieren könnten und damit die Krise eines einst Selbstverständlichen lösen könnten. Wir können uns nicht aus unserer Gegenwart in die Vergangenheit stehlen oder diese ungebrochen in die Gegenwart trans-

HOLGER ZABOROWSKI; Jg. 1974, Studium der Philosophie, Theologie und klassischen Philologie in Freiburg, Basel und Cambridge; Promotion in Oxford, 2001-2005 wissenschaftlicher Assistent an der Universität Freiburg, lehrt seit 2005 Philosophie an der Catholic University of America in Washington, D.C. Zahlreiche Veröffentlichungen zur klassischen deutschen Philosophie und zur Philosophie des 20. Jahrhunderts, vor allem zur Phänomenologie und Hermeneutik. Er ist u.a. Mitherausgeber des Heidegger-Jahrbuchs.

portieren. Wer auch immer dies versucht, ist modernistischer, als er sich eingestehen mag. Das ist die Tragödie der meisten reaktionären Positionen: Dass sie – bei rechtem Lichte betrachtet – Spielarten des Modernismus darstellen. Und während die Reaktionäre sich in ein falsches Verhältnis zur Vergangenheit setzen, versuchen andere – nennen wir sie hier ebenso stark vereinfachend «Progressive» –, das Verhältnis zur Vergangenheit hinter sich zurück zu lassen und sich von der Vergangenheit abzuschneiden, um das, was fraglich geworden ist, ganz hinter sich zurückzulassen und seine Fraglichkeit – das, was es nach wie vor zu denken gibt – zu verdrängen. Aber so wenig man die Gegenwart hinter sich zurück lassen kann, kann man dies mit der Vergangenheit unternehmen: Wir können diese ja noch nicht einmal bewältigen, sondern müssen uns als wir selbst – das heißt: in jener Freiheit, als die wir immer schon leben – zu ihr verhalten, weil wir immer schon in einem Verhältnis zu ihr stehen. Nur so ist menschliche Zukunft möglich. Das ist die Aufgabe geschichtlicher Existenz. Wer sie nicht versteht, wird nicht zur Lösung von Krisen beitragen können, sondern diese nur verstärken. Er wird dann, statt bei der Bewältigung von Krisen zu helfen, zum Moment eben jener Krisen.

II.

Diese ersten Überlegungen wirken zunächst dort, wo es um Fragen der Liturgie geht, deplaziert: Steht nicht ihre Abstraktheit in einer Spannung zu der Konkretheit, die dem liturgischen Leben immer schon zueigen ist? Wäre es nicht angemessener, sich zu den Fragen konkret zu äußern, die seit einiger Zeit schon die kirchliche wie auch die außerkirchliche Öffentlichkeit so heftig bewegen? Ein zweiter, vielleicht ein gelassenerer Blick – jener Blick also, der uns immer tiefer sehen läßt – kann aber weiterhelfen: Denn ist nicht gerade der Diskurs über Fragen der Liturgie ein Diskurs, der in der Gegenwart so intensiv wie lange nicht geführt wird? Gewiss, Experten der Kirchen- und Theologiegeschichte mögen uns ganz zu Recht darauf hinweisen, dass die Liturgie immer wieder zum Gegenstand teils sehr spannungsvoller «Gespräche» und Auseinandersetzungen geworden ist und dass das jetzige Gespräch über Fragen der Liturgie alles andere als einmalig ist. Im heutigen Kontext mag allerdings die Radikalität dieses «Gesprächs» verwundern: An die Stelle des Bemühens um Konsens ist, so scheint es, nicht selten die Distinktion um jeden Preis getreten, und um Polarisierung geht es oft dort, wo es doch viel eher um den gemeinsamen Boden gehen sollte. In nicht wenigen Fällen vertreten manche Beteiligte an dieser «Auseinandersetzung» Extrempositionen und sind oft um keine Plattitüde und Simplifizierung verlegen, um ihre Position und den ihr eigenen Wahrheitsanspruch vorzubringen. Gibt es eine Mitte oder die Möglichkeit der Ver-

mittlung? Das scheint nicht der Fall zu sein – nicht zuletzt deshalb, weil vielen Positionen in diesem Diskurs ein falsches Verständnis von Gegenwart und Geschichte zugrunde liegt und dadurch auch das, worum es eigentlich gehen sollte, oft aus dem Blick gerät.

Es mag nun sein, dass gerade die hier gewählte Perspektive – der Blick auf die Krise und das, was ihr eigentlich zugrunde liegt – es erlaubt, die oft einseitigen Zugänge zu Fragen der Liturgie vermeiden, die die Debatte der letzten Jahre so sehr bestimmten. Dabei geht es ausdrücklich nicht darum, die sich oft findenden Extrempositionen miteinander zu vermitteln: Dort, wo wir es mit Falschem zu tun haben, hilft keine Dialektik, sondern die Abgrenzung, die vor klarer Zurückweisung nicht zurückschreckt. Was vielleicht einzig möglich ist, ist, Momente des Wahren im Falschen aufzuzeigen – also jene Momente, durch die auch die Extreme noch an der «Mitte» partizipieren. Allerdings geht es dann nicht um Vermittlung, sondern um Rückbesinnung auf die Mitte, das eigentliche liturgische Geschehen. Angesichts der oft heftigen und alle Zeichen einer grundlegenden Krise zeigenden Debatten der letzten Jahre kann man der These ihre Plausibilität nicht absprechen, dass gerade diese Rückbesinnung auf das, was sich lange von selbst verstanden hat, notwendig ist, und zwar eine Rückbesinnung, die die rechte Spannung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (wie auch die Spannung von Zeit und Ewigkeit) auszuhalten und zu verstehen weiß.

III.

Formulieren wir hier eine These, die die Notwendigkeit dieser Rückbesinnung unterstreicht: In Diskussionen über Fragen der Liturgie zeigt sich oft – nicht immer! – eine tiefgreifende Krise des Liturgieverständnisses des heutigen Menschen. Diese lässt sich – auch dies sei als These ausgesprochen – in drei Tendenzen besonders deutlich nachweisen, nämlich, erstens, der Tendenz, das liturgische Geschehen ethisch oder politisch zu *funktionalisieren*, zweitens, der Tendenz, das liturgische Geschehen zu *ästhetisieren* und, drittens, der Tendenz, das liturgische Geschehen zu *enthistorisieren*. Diese drei Tendenzen sind sehr eng miteinander verbunden, so dass, wo sich eine Tendenz nachweisen lässt, oft auch eine zweite oder gar dritte Tendenz beobachten lässt. In allen drei Fällen geht es darum, dass das eigentliche Wesen des liturgischen Geschehens in den Hintergrund rückt und ein bestimmtes Moment der Liturgie überbetont wird oder eine falsche Bedeutung erhält – und zwar gerade auch deshalb, weil die Spannung menschlicher Geschichtlichkeit – das Mysterium der Zeit selbst – aus dem Blick gerät.

Was dies bedeutet, können wir hier nur in sehr groben Zügen umreißen: Es ist nicht zu leugnen, dass die Liturgie als die Feier des Gottesdienstes und der Sakramente *auch* eine ethische sowie auch eine politische Dimension

hat. Die Teilnahme an dieser Feier wandelt den Menschen und setzt zugleich eine innere Wandlung schon voraus. Und diese Wandlung betrifft nicht nur den einzelnen Menschen, sondern den Menschen in der Gemeinschaft der Heiligen, als «Bürger» jener Stadt, von der in der liturgischen Feier ein Abglanz deutlich wird und von der her alle anderen rein weltlich-irdischen Städte in ihrer Bedeutung eingeschränkt werden. Auch ist der Liturgie eine unverzichtbare ästhetische Dimension zueigen: Der ganze Mensch – nicht nur ein unkörperlicher Geist – wird angesprochen und sinnlich berührt, und umgekehrt nimmt daher der Mensch mit all seinen Sinnen an der Liturgie teil: als körperliches Wesen steht er in jenem Symbolraum, der durch das sakramentale Handeln eröffnet wird. Und auch das Historische wird in der Liturgie immer wieder – in der Geschichte und von der Geschichte her – überschritten: auf jene Ewigkeit hin, in der die Bestimmung des Menschen liegt und die liturgisch nicht einfach Ausdruck findet, sondern erscheint.

Alle diese Dimensionen – die moralisch-politische, die ästhetische und die über die Geschichte hinausführende – sind dem liturgischen Geschehen eingeschrieben. Auf sie kann, wenn recht gebetet und Gottesdienst gefeiert werden soll, nicht verzichtet werden. Die Liturgie ist ja kein abstraktes Geschehen. Sie ist kann von der konkreten Situation unserer leiblich-geschichtlichen Existenz wie auch von der Spannung zwischen Zeit und Ewigkeit, in der sie immer schon steht, nicht losgelöst werden. Allerdings können diese Momente mißverstanden werden. Sie können sich verselbständigen und eine Bedeutung erhalten, die ihnen unangemessen ist: Dann geht es, wo Gott – und zwar der Gott Jesu Christi – verehrt werden sollte, nur noch oder vor allem um moralische Besserung oder um politische Programme, nur noch um Sinnlichkeit und Form oder nur noch um den «Bereich» des Übergeschichtlichen oder ganz Anderen, so dass aller Bezug auf die reale geschichtliche Situation (und zwar nicht nur unsere je eigene) und damit auch jeder Bezug auf die Inkarnation und das geschichtlich-gegenwärtige Heilshandeln Gottes verloren geht. Die Liturgie «verkommt» dann zu einer bloßen Morallehre oder zu einer Form der politischen Propaganda (von einem theologischen Moralismus bis zum politisch-theologischen Aktionismus), zum gefühlstrunkenen Sinnenspektakel (so dass dann Fragen der Gebetsrichtung oder der sprachlichen Form sich verselbständigen können und zu alles entscheidenden Fragen werden) oder zum gnostisch-geschichtsflüchtigen Mysterienspiel (das mehr mit Zauber und Magie als mit schöpfungstheologisch und christologisch recht verstandener Sakramentalität zu tun hat).

Es ist an dieser Stelle nicht notwendig, in Details nachzuweisen, dass wir es in der gegenwärtigen Situation und den krisenhaften «Auseinandersetzungen» um Fragen der Liturgie nicht selten (aber zum Glück nicht immer) mit

Formen falscher Akzentsetzungen zu tun haben: Sowohl bei den liturgisch «Reaktionären» als auch bei den liturgisch «Progressiven» (um weiter in dieser unverantwortlichen Weise zu vereinfachen) gibt es viele Beispiele für die genannten Tendenzen, für die Unfähigkeit, dem Eigentlichen des liturgischen Geschehens gerecht zu werden. Was aber ist dieses Eigentliche?

IV.

Das Wort «Gottesdienst» bringt dies, den eigentlichen und einzigen Zweck des liturgischen Geschehens, schön zum Ausdruck. Das eigentliche, das gottesdienstliche liturgische Geschehen steht aber immer in einer Spannung – und bringt so die Spannung, in der der Mensch in seiner geschichtlichen Situation vor Gott steht, zum Erscheinen. Es vermittelt zwischen den Momenten dieser spannungsvollen Relation, ohne diese dialektisch aufzulösen oder ein Moment absolut zu setzen. Denn die Spannung von Zeit und Ewigkeit, von Jetzt und Noch-Nicht, von Form und Inhalt, von Erinnerung und Vorwegnahme, Vergangenheit und Zukunft lässt sich rein menschlich nicht auflösen. Sie lässt sich nur in der Feier der heiligen Handlungen in Erscheinung bringen, und zwar so, dass dies – eine weitere Spannung – nicht als Werk des Menschen, sondern nur als Geschenk Gottes, dem Preis und Ehre und Dank gilt, verstanden werden kann: Denn es ist ja Gott selbst, der als er selbst erscheint, der also nicht zur Erscheinung «gebracht» wird.

Wie aber lassen sich die genannten Mißverständnisse erklären? Für diese Mißverständnisse des liturgischen Geschehens und die ihnen zugrunde liegende Krise – so eine weitere These – gibt es einen wichtigen und oft übersehenen Grund: die Verkümmern des, was man liturgische Vernunft oder das liturgische Moment der Vernunft nennen könnte, jenen Vollzug der Vernunft, der nicht einfach theoretisch und nicht einfach praktisch ist, sondern der – aus dem vernehmenden Bezug auf den, dem alle Ehre gebührt – vermittelnd und verbindend zwischen Theorie und Praxis steht. Als solcher – vernehmend in jenem Zwischen, das Handeln und Erkennen voneinander trennt und miteinander verbindet – verhindert dieser Vernunftvollzug nicht nur, dass die Liturgie selbst zu einer Form der bloßen abstrakten Theorie (und damit das Christentum zur Weltanschauung) oder der bloßen Praxis (und damit das Christentum zur Ethik) wird, sondern auch, dass der theoretische und praktische Vernunftbezug des Menschen sich – aus der radikalen Gegenüberstellung gegenüber dem Anderen seiner selbst – absolut setzen und selbst Momente des Krisenhaften zeigen.

Hier – in dieser Gefahr – mag man den tieferen Grund dafür finden, dass ein Leben ohne Kult – ohne liturgische Dimensionen – unmenschlich wird: Denn man kann nicht einfach die liturgische Vernunft – ein responsorischer

Vollzug des Menschen – leugnen oder auf andere Vollzüge der Vernunft reduzieren, ohne dass dies auch Auswirkungen auf das Selbstverständnis des Menschen und damit die Formen menschlicher Theorie und Praxis hätte. Denn Theorie und Praxis sind in der Feier des Gottesdienstes (der selbst Momente von Theorie und Praxis zeigt, ohne mit diesen zusammenzufallen) zusammengehalten und aufeinander bezogen, und zwar so, dass sie nicht ihre Selbstständigkeit und die Hinordnung auf die ihnen eigenen Aufgaben verlieren, aber doch so, dass sie ausgerichtet werden auf den ihnen inne wohnenden Sinn. Bleibt die Vernunft auch ihrer liturgischen Dimension treu, stehen sich Theorie und Praxis nicht mehr abstrakt und isoliert gegenüber. Es lassen sich dann, wenn Theorie und Praxis einander nicht entgegen- oder gegenübergesetzt werden, die uns heute so drängend beschäftigenden Reduktionismen der praktischen und der theoretischen Vernunft vermeiden: Ist die Theorie aufgrund ihrer Isolierung immer mehr auf (positive) Wissenschaft reduziert worden, kann sie in der Hinordnung auf die liturgische Dimension der Vernunft den Reichtum ihres spekulativen und kontemplativen Erbes wieder entdecken. Und ähnlich kann die Praxis – in der Neuzeit immer mehr reduziert auf die instrumentelle Vernunft der Technik – von der Ausrichtung auf die liturgische Vernunft den alten Glanz menschlichen Handelns und seine Fülle wiedergewinnen.

Aber darum sollte es, wenn es um die Wiederentdeckung liturgischen Vernehmens geht, nicht primär gehen. Worum es gehen sollte, das ist – dieses Vernehmen selbst, ein Hören, Sehen, Tasten, Schmecken und Riechen, das den Menschen allererst wirklich Mensch sein lässt, als jener antwortende Dank, zu dem der Mensch immer schon in einer Aufgabe herausgefordert ist, die älter als alles ist, was sich machen und erkennen läßt. Nur wenn dieses «Vernehmen» wiederentdeckt wird und das Eigentliche des liturgischen Geschehens jenseits abstrakter Verkürzungen – in einem wirklichen Durchdenken menschlicher Geschichtlichkeit – neu zu Bewußtsein gebracht wird, so mag es scheinen, kann die Krise wirklich überwunden und überwältigt werden, die die gegenwärtigen Debatten über Fragen der Liturgie bezeugen.

JULIA KNOP · FREIBURG IM BREISGAU

SIMULATION ODER TEILHABE?

Zur Bedeutung des Gottesdienstes für den Glauben

1. Simuliertes Interesse – ein Vorschlag aus London

Im September 2009 rief Boris Johnson, Bürgermeister von London, anlässlich des islamischen Fastenmonats Ramadan 8 Millionen Stadtbewohner dazu auf, in Solidarität mit ihren muslimischen Mitbürgern einen Tag lang zu fasten und danach eine Moschee zu besuchen, um mehr über den Islam zu erfahren. Denn zu einem gelingenden Zusammenleben von Christen, Muslimen, Nicht- und Andersgläubigen gehörten gegenseitige Kenntnis und Einfühlungsvermögen in den Anderen. Das solidarische Fasten könne von den Londoner Muslimen zudem als Zeichen des Interesses und der Gastfreundschaft aufgenommen werden und ihnen die Eingliederung in die britische Gesellschaft erleichtern.

Die gute Absicht Johnsons zur Förderung des Zusammenhalts der multikulturellen Londoner Gesellschaft sei nicht in Frage gestellt. Dem Bürgermeister einer Weltstadt, dem ein Stab kundiger Referenten zur Seite steht, darf allerdings die Kenntnis darüber unterstellt werden, dass das rituelle Fasten für den gläubigen Muslim zu den zentralen Identifikationsmerkmalen, den so genannten «Säulen» seiner Religion gehört. Dann aber präsentiert sich sein Vorschlag reichlich naiv. Er reduziert Religiosität auf eine Kulturtechnik, die erfasst ist, sofern alle relevanten Zeichen und Abläufe beherrscht werden. Gleichzeitig hebt er, ganz modern, auf die Erlebnisqualität des gläubigen Daseins ab und suggeriert, diese in Gestalt der Simulation erreichen zu können: Wie fühlt es sich an, ein Muslim zu sein? – Probieren Sie es aus: Spielen Sie Ramadan! Anschließend «besuchen» Sie eine Moschee – nicht um zu beten, versteht sich (so weit reicht die Simulation nicht)–, sondern um Informationen über das Beten derjenigen zu erlangen, deren Glaubenspraxis zuvor simuliert wurde.

JULIA KNOP, geb. 1977, Dr. theol., 1995-2001 Studium der Theologie und Germanistik in Bonn und Münster, Promotion 2006; Wissenschaftliche Assistentin am Arbeitsbereich Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Universität Freiburg; Mitglied im Redaktionsbeirat dieser Zeitschrift.

Simulation und *Information* – Wege, um zu verstehen, was es bedeutet, ein gläubiger Mensch zu sein? Das religiöse *Erlebnis* – Indikator eines gelungenen Glaubenslebens?

Es liegt in der Kompetenz der muslimischen Gemeinschaft, zu Johnsons Vorschlag Stellung zu beziehen und auszuloten, welche Erfolgsaussichten solchem interkulturellen Kennenlernen beschieden sein können. Dies kann von christlicher Warte aus nicht geschehen. Gleichwohl lässt sich ein Gedankenexperiment anschließen, das die Frage, auf welche Weise jemand Zugang zum Glauben einer Glaubensgemeinschaft gewinnt, in den Horizont christlicher Selbstverständigung rückt: Was müsste – nach dem «Londoner Modell» – ein Nicht- oder Andersgläubiger, der an der religiösen Identität seiner christlichen Nachbarn interessiert ist, tun, um ihrem Glauben, ihrem Lebensgefühl nahzukommen? Wie gewinnt jemand darüber hinaus nicht nur ein freundschaftliches Verständnis, sondern einen eigenen Zugang zum christlichen Bekenntnis? Welche Rolle spielt dabei das Gebet der Gläubigen, die Liturgie der Kirche? Warum löst Johnsons Vorschlag Befremden aus, durch Simulation zentraler Vollzüge, ergänzt durch distanzierte Information, Zugang zu einem Bekenntnis zu finden?

Diese Fragen reichen freilich weiter als das Bemühen um ein verträgliches Miteinander von Bürgern unterschiedlicher Bekenntnisse. Sie rühren an die allfällige Aufgabe, Katechese zeit- und zielgruppengerecht zu gestalten, aber auch an die grundlegende Bedeutung des gemeinsamen Gebets für das Christsein. Von besonderem Interesse sind hier gottesdienstliche Vollzüge. Diese Fragen zu bedenken, ist aktuell geboten, aber keinesfalls neu. Sie stellen sich jeder Zeit und Kultur, in der Christen ihr Christsein leben und ihren Gott feiern. So lohnt es, auch einen Seitenblick auf «alte», erfahrene Antworten zu werfen, um die eigene Perspektive einerseits zu weiten, andererseits zu klären.

2. *Information ist nur die halbe Wahrheit*

Um den christlichen Glauben angemessen darzustellen oder zu bedenken, ist es nötig, die Inhalte des Bekenntnisses zu befragen. Ihre Analyse allein genügt jedoch nicht und bliebe einseitig, würde sie nicht ergänzt um die Frage, durch wen und unter welchen Bedingungen sie bekannt und gelebt werden.¹ Dies gilt umso mehr für die Hinführung zum Glauben, die mehr und anderes ist als theoretische Information *über* etwas. Der Glaube, der sein Verstehen sucht und suchen muss, sagt ebenso sehr etwas über seinen Inhalt wie über sein Subjekt (den Gläubigen, die Kirche) und seine Beziehung zum bekannten Inhalt aus. Glaubens*inhalte* kommen nämlich zunächst in der Sprachform von Bekenntnis und Gebet zu Wort: in der 1. Person Singular des einzelnen Gläubigen bzw. in der 1. Person Plural der Glaubensgemein-

schaft. Die dem Glauben eigene Sprachform ist die direkte, die performative Rede: dankende Antwort und Lobpreis der Großtaten Gottes.² Glaubensbekenntnis und Sakramente finden ihren «Sitz im Leben» im Gottesdienst – ein Sakrament ist Zeichen nur, insofern es Ritus ist.³ Verkündigung findet zunächst in Gestalt der Anrede statt – sie wird durch die Gemeinde doxologisch beantwortet. Das Mysterium des Glaubens, das Gläubige wie Theologen zu verstehen suchen, ist das Geheimnis der personalen *Begegnung* mit dem lebendigen Gott, nicht ein Rätsel von Zeichen und Symbolen, das auf der Ebene des Verstandes allein gelöst werden könnte.⁴ Begegnung wird nicht gedacht, sondern in Freiheit vollzogen. Hermeneutischer Kontext dieser Vollzüge ist die Kirche – als Raum⁵ und als Gemeinschaft durch die Geschichte hindurch. Wer lernen oder erfahren möchte, *was* Christen glauben, kommt deshalb nicht umhin wahrzunehmen, *wie* sie dies tun (und getan haben).

Eine methodische Reflexion des christlichen Bekenntnisses wird daher – auf der Ebene der theologischen Wissenschaft, aber auch des Religionsunterrichts – hermeneutisch die Orte auf- und untersuchen, an denen der Glaube vollzogen, bekannt und gefeiert wird. Sie wird die (Sprach-)Handlungen befragen, in denen er Gestalt findet, und die gottesdienstliche Dimension des Glaubens in Rechnung stellen, um tatsächlich zu erreichen, wovon die Rede ist. Denn die «Liturgie [ist] als Ritual ein eigenständiges Medium»^{5b} des christlichen Glaubens. Weiterhin gilt es, (theologisch!) nach der Ermöglichung, der Genese und der Kompetenz zu fragen, kraft derer die Gläubigen glauben – hier kann die pneumatische Dimension des Glaubens nicht außer Acht bleiben.

In der Hinführung zum Glauben und mit Blick auf die Bildung und Unterstützung des Glaubenslebens der Gläubigen ist es freilich unausweichlich, diese Orte und Vollzüge nicht nur aus professioneller methodischer Distanz zu befragen, sondern sie einzuüben und mit Leben zu füllen. Denn ein Glaube, der nur gewusst, aber nicht vollzogen wird, bleibt auf halber Strecke stehen.

Dies entfaltet in bemerkenswerter Weise Augustinus, der vor rund 1600 Jahren als Bischof von Hippo Regius für die Katechese der Taufanwärter seines Bistums unmittelbar vor deren Initiation verantwortlich war. Auch ihm stellte sich die Frage, wie der christliche Glaube interessierten Nichtchristen nahe gebracht werden kann. Für ihn scheiden – anders als im «Londoner Modell» – Simulation und distanzierte Information strikt aus – sie wären schlichtweg unsinnig. Die zentralen Elemente des Glaubens, insbesondere Herrengebet und Eucharistie, sind bei Augustinus an die sakramentale Initiation gebunden. Ohne ihren aktiven Vollzug wiederum bleibt auch ihr Verständnis unzureichend, letztlich unmöglich. Nicht nur der Glaube und seine gottesdienstliche Praxis, auch sein Verstehen ist bei ihm ermöglicht und getragen vom Geist Gottes, der dem Beter das Ziel seines Betens

erst erschließt. Einem Menschen, der (noch) nicht vom Heiligen Geist ange-rührt, zum Glauben gezogen wurde, muss er letztlich unzugänglich bleiben. Geheimhaltung über das christliche Bekenntnis ist daher unnötig,⁶ denn wem es bloß als Ansammlung von Worten gegenübertritt und nicht ins Herz geschrieben ist (Augustinus beruft sich hier auf Jer 31,33),⁷ dem bleibt es ohnehin fremd und unverständlich. Simulation ist unmöglich, denn es handelt sich sowohl um communiale (kirchliche) als auch um pneumatisch initiierte und getragene Vollzüge. Weder die Gemeinschaft der Glaubenden noch das Wirken des Heiligen Geistes lassen sich simulieren.

Solche Überlegungen sind durchaus nicht überholt. Dies mag ein Blick auf eine aktuelle Frage verdeutlichen. Die Katechesen, die im Rahmen der gemeindlichen Sakramentenvorbereitung durchgeführt werden, richten sich zunehmend an Kinder und Jugendliche, die wie ihre Familien nicht oder nur anfanghaft im Glauben sozialisiert sind, die ihn von außen kennen-gelernt, aber nicht aktiv eingeübt haben. Sie sind informiert, aber (noch) nicht kompetent. Das Bekenntnis ist erst Inhalt, (noch) nicht Vollzug, es konnte noch nicht «ins Herz geschrieben werden». Zur «direkten Rede» des Glaubens gelangen viele Kinder erstmals im Rahmen der Sakramenten-katechese. Sie muss besonders unterstützt und in ihren gottesdienstlichen Vollzügen eingeübt werden. Information allein genügt nicht, um religions-mündig zu werden. Analoges gilt für den Erwachsenen, der sich aus der Distanz heraus vom christlichen Glauben «ein Bild machen» möchte. Aus der Distanz heraus ist keine 1. Person-Perspektive erschwinglich. Die Hal-tung, ein Kind nicht durch Säuglingstaufe bevormunden zu wollen, son-dern ihm im Erwachsenenalter die eigene Entscheidung offen zu halten, ist deshalb glaubenshermeneutisch naiv. Sofern die Erziehung nicht zugleich eine Hinführung zum Gebet enthält, bleibt das Verständnis von Glauben dem Modell der Information verhaftet, das allein gerade keine Mündigkeit eröffnet. Wird ein Kind nicht getauft, aber aktiv im Glauben erzogen, ist wiederum um der vollen Entfaltung seiner Glaubensentwicklung willen nicht einzusehen, warum man ihm die sakramentale Begegnung mit dem, zu dem man es beten lehrt, vorenthält.

3. Erfahrungsgesättigt, nicht erlebnisorientiert

Erfahren wird, was sich zeigt, was sich kundgibt. Wo Erfahrung stattfindet, verändert sich etwas. Das, was sich kundgibt, und derjenige, der es wahr-nimmt, treffen aufeinander. Wer wahrnimmt oder erlebt, macht eine Er-fahrung, wenn er sich durch das Wahrgenommene verändern lässt. Erfahrung reicht weiter als das pure Erleben, das nicht widerfährt, sondern bloß geschieht. Erfahrung im existenziellen und personalen Sinn öffnet über die Wahrnehmung und Deutung hinaus für neue Erfahrung. Hier ist nicht

nur kritische Einordnung und Weiterführung des Gegebenen, sondern auch Reifung des Erfahrenden selbst möglich, der sich für Neues freisetzen und durch das Wahrgenommene – das als wahr Erkannte – leiten lässt.⁸ Auf dieser Ebene ist die Erfahrung angesiedelt, die der Glaubende machen kann. Sie reicht über sein individuelles Erfahrungsreservoir hinaus. Sie «stützt sich in ihrem Weg auf den geschichtlichen Erfahrungsraum und Erfahrungsreichtum, den die Welt des Glaubens schon geschaffen hat:»⁹ auf eine Haltung und Sprache, die auch da noch tragfähig ist, wo der individuelle Erfahrungsschatz und die eigene Sprachmacht an Grenzen stoßen. Die (gottesdienstliche) Glaubenserfahrung der Kirche ist Vor-Gabe «aus zweiter Hand», «geliehener Glaube, der noch nicht Einsicht in den Sachgehalt selbst sein muss, aber Vertrauen zu einer überzeugenden Lebensgestalt» und den Einstieg zu einem «Glauben aus erster Hand» ermöglicht.¹⁰

Eine christliche Erfahrung zu machen bedeutet im Letzten, frei in den Willen des göttlichen Vaters einzustimmen und das eigene Leben und Erleben Seinem Willen anzuvertrauen. Sie enthält immer ein Moment der Konversion und Umkehr und ist immer geistgetragen. Im eigentlichen Sinn ist christliche Erfahrung Teilhabe an Christus selbst, der die Erfahrung Gottes *ist*.¹¹ Hermeneutischer Ort dieser Glaubenserfahrung ist die «Existenzialität» der Kirche¹²; ihr bevorzugter Ort die Feier der Liturgie. Sie ist «der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt» (Sacrosanctum Concilium, Nr. 10). «Die Liturgie ist der Ort, an dem die Kirche ihren Glauben an Gott in der Gegenwart Gottes selbst vollzieht.»¹³ Hier wird Glaube nicht nur ansichtig, sondern in Lob und Dank lebendig. Es handelt sich nicht um eine bloß veranschaulichende Symbolik des kognitiv Gewussten – dies würde die Feier des Glaubens auf das «Niveau katechetischer Dramatisierung»¹⁴ herabsetzen – sondern um den Vollzug christlicher Erfahrung – wenigstens der Möglichkeit nach. Sie lässt nicht nur etwas erleben, sondern gibt sakramental Anteil an dem, der im Symbol präsent ist: Christus selbst.

Augustinus würde dies so formulieren: Christliche Erfahrung wird zuteil im Mitbeten mit Christus, da, wo Kirche *als corpus Christi* feiert. Pointiert schreibt er in seinem Psalmenkommentar: «Wir sind nicht nur Christen, sondern *Christus* geworden»¹⁵ – nämlich sein Leib. Sein vielzitiertes Wort zum Kommunionempfang – «Seid, was ihr seht, und empfangt, was ihr seid» – aus der Pfingstpredigt 272 bringt diesen Gedanken auf den Punkt. Die Gläubigen zum Verständnis und Vollzug ihrer Einheit im Leib Christi zu führen, war Ziel seiner katechetischen Bemühungen. Eindringlich mahnte er die Gläubigen, sich betend die geschenkte Würde anzueignen, dem *corpus Christi* einverleibt und in das Beten Christi einbezogen zu sein, sie nicht aus missverstandener Ehrfurcht abzuweisen und sich so von Christus zu separieren.¹⁶ Diese Erkenntnis greift über die kognitive Ebene hinaus. Sie

gründet in der in Gnade geschenkten und im Gebet angeeigneten Eingliederung in das sakramentale Geschehen. Liturgiefähigkeit, reifer Glaube und Glaubenseinsicht gehen Hand in Hand.

Vor diesem Hintergrund fußt das Plädoyer für eine erfahrungs-, nicht erlebnisorientierte Katechese auf der Überzeugung, dass in der Glaubensentwicklung die religiöse Erfahrung im qualifizierten Sinn in aller Regel nicht am Anfang steht, sondern im Maße der Öffnung für das Neue, für die Begegnung mit Christus, möglich wird. Das aktive und zunehmend verständige Sich-Einüben in die Feier des Gottesdienstes ist dabei für Kinder wie Erwachsene von zentraler Bedeutung: sich für das Kerygma zu öffnen, zu hören, sich anrufen und befragen zu lassen, zu danken und zu loben, das Sakrament und den Segen zu empfangen – all das in der erfahrungsgesättigten Formensprache der Glaubensgemeinschaft – bereitet der eigenen Glaubenserfahrung, der persönlichen Christusbegegnung, den Weg. «So ist das Lernen der rechten Weise der Anbetung – der Orthodoxie – das, was uns vom Glauben vor allem geschenkt wird.»¹⁷

So wichtig und richtig es ist, dass die Praxis des Glaubens an das individuelle Erleben anschließt, so wichtig ist es auch, sie nicht auf das aktuelle subjektive Erleben zu reduzieren. Denn ein Glaube, dessen Maßstab das spirituelle Bedürfnis oder Erlebnis, die eigene religiöse Kreativität ist, trägt nur, wo auch tatsächlich erlebt wird – er bleibt Wohlfühlglaube für gute Zeiten, der der psychologischen Religionskritik zu Recht nicht standhält.¹⁸ Gewiss lässt sich auch eine Glaubenserfahrung im qualifizierten Sinn nicht durch ausgeklügelte Techniken hervorbringen – doch man kann sich gemeinsam auf den Weg machen und sich bereiten. «Kommt und seht!» antwortete Jesus auf die Frage, wo er wohne (Joh 1,38), und auch das Erkennen der Emmausjünger gelang – als Widerfahrnis des Unerwarteten – erst am Ende einer gemeinsamen Wegstrecke, deren Abgründe die Jünger selbst nicht zu überbrücken wussten (Lk 24,13-53).

4. Den Glauben (zu) groß lassen

Nicht nur für Kinder, auch für erwachsene Gläubige wäre der Sonntagsgottesdienst eine schlichte Überforderung, bestünde die Voraussetzung der Teilnahme oder die Bedingung für sein «Gelingen» darin, dass alle alles verstehen. Das ist – Gott sei Dank! – nicht so. Der Gottesdienst ist kein Ritual, das die kognitiven Prozesse seiner Gläubigen rezipierte bzw. abbildete. Vielmehr bildet die eucharistische Liturgie selbst die feiernde Gemeinde – im doppelten Sinn: Kirche erwächst aus der Gabe der Eucharistie – *ecclesia de eucharistia* – und deshalb zeigt sich in der Feier der Eucharistie, wer sie ist, der sie feiert. Die eucharistische Liturgie ist Liturgie des Leibes Christi – an ihr lässt sich ablesen, was das Wesen der Glieder dieses Leibes ausmacht.

Augustinus erkannte sehr genau diese Verbundenheit und daher die gegenseitige Erschließungskraft von Kirche und Eucharistie. Er dechiffrierte seiner Gemeinde die «Katechese», die dem Gottesdienst selbst innewohnt, und betrieb Liturgiekatechese *als* Gemeindekatechese. Er erläuterte nicht nur, was Gesten, Worte und Riten liturgieimmanent bedeuten, sondern erschloss der Gemeinde durch die Ausdrucksgestalt der Eucharistie ihr eigenes Wesen.¹⁹ Dies hatte keineswegs bloß didaktische Gründe. Vielmehr wollte er zeigen: Die Kirche feiert und betet nicht nur im Bewusstsein der Gemeinschaft mit Christus, sondern *als* Christus – nämlich als sein Leib, konstituiert in seinem Haupt.

Ein zentrales Anliegen der Katechese ist es daher, die *Liturgiefähigkeit* der Gläubigen aller Altersstufen zu bilden. Die Symbolsprache der Liturgie ist eine eigenständige, vieldimensionale Sprache, die selbst bildet (und nicht durch Erklärungen überfrachtet werden sollte), die aber auch der Einübung und der Offenheit bedarf, sich durch das, was sich der Erfahrung darbietet, bilden zu *lassen* – ein Glaubensleben lang. «Ziel ist die Vertrautheit, die erst das Eigentliche ermöglicht: sich selbst als Aktivist zurücknehmen, um offen zu werden für das Gemeinsame und das Empfangen.»²⁰

Dies geschieht in unterschiedlichen Graden der Zugehörigkeit und Anteilnahme, beim langjährigen Kirchgänger anders als bei jemandem, der einen neuen Zugang zum Gottesdienst sucht, beim «treuen Kirchenfernen» anders als beim Konvertiten, beim Erwachsenen anders als beim Kind. Doch gerade mit Blick auf die Kinder sollte man sich davor hüten, ihre Liturgiefähigkeit an der Ausbildung ihres Reflexionsvermögens zu messen. Bisweilen wird insinuiert, man dürfe Kindern, die doch (vermeintlich) noch nicht verstehen, was im Gottesdienst geschieht, die Teilnahme daran nicht «zumuten» – die Liturgie würde für sie so zum Schauspiel oder zur Farce. Doch Kinder, die (regelmäßig) am Gottesdienst teilnehmen und das Beten und Tun ihrer Eltern nachahmen, simulieren nicht. Sie tun nicht so, «als ob» sie Gottesdienst feierten. Sie feiern tatsächlich, wie sie ohne explizite Grammatikkenntnisse nicht simulieren zu sprechen, sondern tatsächlich sprechen.²¹ Sie sollten die Chance bekommen, in den ganzen Glauben und in die hohe Liturgie der Kirche hineinzuwachsen. Sondergottesdienste für Kinder abseits der liturgischen Praxis der Kirche können nur schwer zu dieser hinführen. Selbstverständlich müssen Kinder kindgerecht an die Feier der Sakramente, an die Bibel und das Glaubensbekenntnis, an Grundgebete und Grundvollzüge des Glaubens herangeführt werden.²² Doch wo der Glaube im vermeintlichen Interesse der Kinder auf ihr kognitives Fassungsvermögen reduziert wird, ist er gerade nicht kindgerecht, kein «Kinderglaube» im guten Sinn. Er wird, als Inhalt und Vollzug, allzu schnell kindisch und banal, eine naive Sonderwelt, die mit zunehmendem Alter verlegen oder erleichtert verabschiedet wird. «Wenn der Glaube zu klein ist, wächst man heraus. Er

muss zu groß sein, dann kann man in ihn hineinwachsen.»²³ Kinder finden durch Haltungen und Symbole zum Glauben, durch Mittun und Nachahmen und nicht zuletzt durch die Faszination, den ein gelebter erwachsener Glaube ausübt: Weil sie spüren, dass das, was sie hören und mitvollziehen, ohne es noch voll zu verstehen, den Erwachsenen heilig ist – und kein Kinderkram.

ANMERKUNGEN

¹ Die Differenzierung dieser Dimensionen (im Fachjargon: *fides quae creditur* und *fides qua creditur*) stammt aus der religionshermeneutischen Analyse und ist dort sinnvoll und notwendig. Im Glaubensleben selbst sind sie jedoch nur künstlich zu trennen.

² Die Welt, die im Gebet Gestalt gewinnt, «erschließt sich nicht abseits der Sprache des Gebetes, sondern nur in ihr und durch sie. ... In einer Sprache, in der nicht gebetet werden kann, kommt auch das nicht vor, was im Gebet zur Sprache gebracht werden soll. Diese Sprache zu erlernen ist deshalb die zwar nicht hinreichende, wohl aber notwendige Bedingung dafür, dass sich dem Sprechenden jene «Welt» erschließt, innerhalb derer allein das anzutreffen ist, was den einzelnen Ausdrücken der Gebetsprache Bedeutung verleiht.» Richard SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets*, Trier 1988, 16f.

³ Vgl. Andrea GRILLO, *Einführung in die liturgische Theologie. Zur Theorie des Gottesdienstes und der christlichen Sakramente*, eingeleitet und übersetzt von Michael MEYER-BLANCK, Göttingen 2006, 73–76.

⁴ Vgl. Richard SCHAEFFLER, *Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung*, München 2006; Kurt KOCH, *Ist Glauben ein Rätsel im Wissen oder ein Geheimnis der Vernunft? Anstöße zur intellektuellen Rechenschaft über den Glauben heute*, in: IkaZ Communio 31 (2002) 181–196.

⁵ Zur Bedeutung des Kirchenraumes für den Glauben vgl. den Beitrag von Meik P. SCHIRPENBACH in diesem Heft.

^{5b} Benedikt KRANEMANN, *Das Bekenntnis des Glaubens in ritueller Gestalt. Die Dreieinheit Gottes in der Liturgie*, in: Bert GROEN/Benedikt KRANEMANN (Hg.), *Liturgie und Trinität* (QD 229) Freiburg 2008, 110–128, hier 125.

⁶ Vgl. AUGUSTINUS, Io. ev. tr. XCVIII,3–7 (CCL 36).

⁷ Vgl. AUGUSTINUS, s. 212,2; s. 215,1 (PL 38).

⁸ Vgl. Jean MOURoux, *L'expérience chrétienne. Introduction à une théologie*, Paris 1952.

⁹ Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 363.368; vgl. Achim SCHÜTZ, *Phänomenologie der Glaubensgenese. Philosophisch-theologische Neufassung von Gang und Grund der analysis fidei*, Würzburg 2003, 418–425.

¹⁰ Beide Zitate: Joseph RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre* (Anm. 9), 369.

¹¹ Vgl. Remi BRAGUE, *Was heißt christliche Erfahrung?* In: IkaZ Communio 5 (1976) 481–496; Michael SCHNEIDER, *Offenbarung jenseits des Wortes. Eine trinitätstheologische Überlegung zum Schweigen Gottes*, in: IkaZ Communio 38 (2009) 515–527.

¹² Hans Urs von BALTHASAR, *Einleitung*, in: AUGUSTINUS, *Über die Psalmen*. Ausgewählt und übertragen von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1983, 10.

¹³ Helmut HOPING, *Kult und Reflexion. Joseph Ratzinger als Liturgietheologe*, in: Rudolf VORDERHOLZER (Hg.), *Der Logos-gemäße Gottesdienst. Theologie der Liturgie bei Joseph Ratzinger*, Regensburg 2009, 12–25, hier 18.

¹⁴ Alexander SCHMEMANN, *Eucharistie: Sakrament des Gottesreichs*, Freiburg 2005, 54, vgl. ebd., 49–76. Vgl. weiter Benedikt KRANEMANN, *Das Bekenntnis des Glaubens in ritueller Gestalt* (Anm. 5b), 119–125.

¹⁵ Vgl. AUGUSTINUS, Io. ev. tr. XXI,8; CVIII,5 (CCL 36).

¹⁶ Vgl. AUGUSTINUS, En. ps. 54,4 (CSEL 91/1); 85,1.4-7 (CCL 39); 100,3 (CCL 39).

¹⁷ Joseph RATZINGER, *Zum Eröffnungsband meiner Schriften*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Band 11, Freiburg/Basel/Wien 2008, 5-8, hier 6.

¹⁸ Vgl. Remi BRAGUE, *Was heißt christliche Erfahrung?* (Anm. 11), 482.

¹⁹ Diese Hermeneutik ist alles andere als überholt. Bis heute ist eucharistische Ekklesiologie v.a. in der orthodoxen Tradition verankert. Vgl. die orthodoxen Theologen A. Afanassieff, A. Schmemmann, J. Zizioulas u.a.; auf katholischer Seite sind zu nennen: J.M.R. Tillard, B. Forte u.a. Vgl. Josef FREITAG – Peter PLANK, *Eucharistische Ekklesiologie*, in: LThK³ 3 (1995) 969-972; außerdem die Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* (2003) von Johannes Paul II. (VAS 159).

²⁰ Meinrad WALTER, *Polarisierung und Verdächtigungen. Um die gottesdienstliche Feierkultur muss neu gerungen werden*, in: HerKorr 63 (2009) 497-501, hier 500. Vgl. auch den Beitrag von Winfried Haunerland in diesem Heft.

²¹ «Der Beteter weiß zunächst, *was er tut*, wenn er betet; und in einem zweiten Schritt kann er beginnen, auf dieses sein Tun zu reflektieren und dabei zu klären, *in welcher Bedeutung* er dabei die Vokabel «Gott» gebraucht. Hier [beim Beten] geht die Pragmatik ... der Semantik ... voran. ... Der Gottesbegriff [ist] sekundär ... gegenüber der Gottesanrufung.» Richard SCHAEFFLER, *Kleine Sprachlehre des Gebets* (Anm. 2), 25.

²² Einen solchen Versuch stellt der von Peter EMONTZPOHL, Ursula NOTHELLE-WILDFEUER und mir verantwortete Erstkommunionkurs dar: *Worauf wir bauen können. Rund um die Erstkommunion. Katechetenbuch und Werkmappe*. Mit CD-Rom, Freiburg 2009; vgl. außerdem: Julia KNOP, *Rund um den Glauben. 99 Fragen und Antworten*, Freiburg 2009.

²³ Vgl. den hervorragenden Beitrag von Stefan JÜRGENS, *Warum der Glaube zu groß sein muss – Kinder brauchen erwachsene Eltern*, online zugänglich auf der Homepage des Bistums Münster (Geistlicher Impuls vom 13.05.2007): <http://kirchensite.de/index.php?myELEMENT=132683>.

STEFAN HEID · ROM

HALTUNG UND RICHTUNG

Grundformen frühchristlichen Betens

Hände und Augen zum Himmel

Es gibt wohl kaum einen christlichen «Lebensvollzug», der so wenig reflektiert wird wie die Orantenhaltung des Priesters, der zu den offiziellen Gebeten der Messfeier (Tagesgebet, Gabengebet, Kanon, Schlussgebet) die Hände erhebt. Selbst in der sog. «liturgischen Bewegung» vor dem 2. Vatikanischen Konzil, die sich intensiv mit den Gebetshaltungen befasste (R. GUARDINI, *Vom Geist der Liturgie*, 1918), sprach man nur über das Händefalten und Knien, nicht über das Erheben der Hände. Der Grund war wohl, dass allein der Priester die Hände zum Gebet erhebt, während alle anderen eben knien und die Hände falten. So schien es sich beim priesterlichen Gebetsgestus nur um einen unwichtigen, marginalen Ritus zu handeln, ein heiliges Relikt uralter Gewohnheit. Erstaunlich ist dann allerdings aus heutiger Sicht, dass man dieses Relikt nicht längst über Bord geworfen hat, so wie es anderen altehrwürdigen Traditionen erging. Erstaunlich ist ebenfalls, dass sich auch Priester kaum je Gedanken machen, weshalb sie ausgerechnet beim hoheitlichen Beten die Hände heben, was sie doch beim privaten Beten nie tun. Es herrscht einfach Desinteresse: Die Priester heben die Hände, wie sie wollen, mal in dieser oder jener Weise, ob das irgendeinen Sinn hat oder auch nicht.

Will man diesen Gestus nicht als völlig albern und geistlos aufgeben, kann nur ein Blick in die Geschichte helfen: Wohl bis zum Mittelalter war die Betweise mit erhobenen Händen die allgemein vorherrschende Praxis. Denn alle Christen, Kleriker wie Laien, Männer wie Frauen, Okzidentalern wie Orientalen, haben mindestens bis zum Mittelalter gerade so gebetet, wie heute fast nur noch die Priester beten¹. Das lässt sich durch eine erdrückende Zahl von Texten und Bildern belegen. Die seit Jahrhunderten allein dem Priester vorbehaltene Händeerhebung ist nur als Schrumpffritus

STEFAN HEID, Professor für Liturgie und Hagiographie am Päpstlichen Institut für Christliche Archäologie.

eines in der Frühzeit reicheren liturgischen Erbes und Erlebens zu verstehen. Die Händeerhebung weist geradezu auf die Urform allen Betens: Sie war bereits der paganen wie jüdischen Religiosität geläufig und wurde von den Christen selbstverständlich übernommen und mit gewandelter Sinnggebung weitergeführt. Daneben gab es bei verschiedenen Gelegenheiten selbstverständlich auch die anderen Gebetsweisen: etwa das Knien oder die Proskynese, wie sie besonders im byzantinischen Osten rituell praktiziert wurde (kleine und große Metanoia) und von dort ins rituelle Gebet des Islam Eingang fand.

Im lateinischen Westen blieb das stehende Beten mit erhobenen Händen für viele Jahrhunderte charakteristisch. Dieser Gestus war tief im christlichen Gottesdienst verwurzelt und hat nachhaltig auf sakrale Kunst und Architektur ausgestrahlt. Gerade dieser letzte Aspekt, nämlich die Auswirkung der Gebetshaltung auf Kirchenbau und Kirchenkunst, wurde bislang ignoriert, weil man ein entscheidendes Detail übersah: Priester wie Laien beteten nicht nur mit erhobenen Händen, sondern blickten dabei auch auf². Der liturgische Ruf «Lasset uns beten» meinte konkret: steht auf, erhebt Hände und Augen zum Himmel! Genau diese Formulierung «Hände und Augen zum Himmel erheben» begegnet bis ins 6.-7. Jahrhundert geradezu stereotyp, wenn man den Akt des Gebets beschreibt: einsames ebenso wie gemeinsames, privates ebenso wie liturgisches Beten ging immer einher mit beiden «Erhebungen»: der Hände und der Augen, und zwar erhob man Hände und Augen «zum Himmel» bzw., was das gleiche meinte, «zu Gott». Auch die Augenerhebung ist in der frühchristlichen Ikonographie, wo Beter dargestellt wurden, gut dokumentiert³.

Der Himmelsblick beim Gebet ist biblisches Urgestein: «Ich erhebe meine Augen zu dir, der Du hoch im Himmel thronst. Wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn, wie die Augen der Magd auf die Hand ihrer Herrin, so schauen unsre Augen auf den Herrn, unsern Gott, bis er uns gnädig ist» (Ps 123,1f), d.h. bis er unseren Himmelsblick gnädig erwidert. «Ich suchte den Herrn, und er hat mich erhört (...). Blickt auf zum Herrn, so wird euer Gesicht leuchten, und ihr braucht nicht zu erröten» (Ps 34,5f). Gott leuchtet demnach wie die Sonne. Schaut man betend zum Osthimmel auf, wird auch das eigene Gesicht im Glanz der aufgehenden Sonne strahlen. Der Beter scheut sich aufzuschauen, weil er in seiner Sünde erröten möchte. Aber er braucht nicht zu erröten, denn Gott hat ihn bereits erhört: Der Beter, dem Gott ins Gesicht schaut, ist schon erhört und braucht nicht mehr zu erröten.

Die Augenerhebung ist selbstverständlich auch jesuanisch: «Er erhob seine Augen zum Himmel und sprach: ‹Vater›» (Joh 17,1), oder: «Er nahm die fünf Brote und die zwei Fische, blickte zum Himmel auf, sprach den Lobpreis, brach die Brote und gab sie den Jüngern» (Mt 14,19). Der Himmels-

blick Jesu wird im römischen Messkanon in Erinnerung gerufen, wenn es heißt: «Elevatis oculis in caelum ad Te Deum Patrem suum omnipotentem», wobei der Zelebrant in diesem Moment als alter Christus ebenfalls nach oben schauen soll.

Erhebung der Hände und der Augen bildeten in der frühen Kirche einen einzigen Gestus. Es handelte sich schlicht um den auf den himmlischen Gott übertragenen Gesprächsgestus. Es entsprach der antiken rhetorischen Regel, dass man selber dorthin schaute, wohin man zeigte. Erhob man also die Hände zum Gebet, weil man sich an den Himmelsgott wendete, so musste man auch in diese Richtung schauen. Es wäre als unhöflich empfunden worden, zu Gott im Gebet zu sprechen, ohne sich ihm zuzuwenden und ohne ihn anzuschauen. Nur der schamgebeugte Sünder wagt nicht, seine Augen zum Himmel zu erheben (Lk 18,13). Damit ist schon klar, dass die frühchristliche Gebetshaltung in jedem Fall ein nach oben Strecken der Arme und Hände war, nicht einfach ein vertikales Ausbreiten oder ein Vor-Sich-Hinhalten der Hände, wie man das heute zuweilen – inspiriert durch außerchristliche Meditationshaltungen – tut.

Körperliches Gottesbekenntnis

Das Erheben der Hände war Ausdruck der Transzendenz Gottes, zugleich Ausdruck dafür, dass die Worte der Beter sich nicht an die Mitmenschen richteten, sondern an Gott. Auch das Gebet des Priesters erging nicht wie etwa die Predigt an sein Gegenüber im Kirchenraum, sondern richtete sich nach oben: Es stieg empor wie Weihrauch (Ps 88,10), wohin der Beter Hände und Augen erhob. Es bestand also beim Gebet kein Blickkontakt zwischen Priester und Volk, selbst wenn sie sich gegenüber standen. Denn beide Seiten erhoben Hände und Augen zum Himmel. Man muß sogar noch schärfer sagen: Der Himmelsblick sollte geradezu das gegenseitige Anschauen unterbinden: das «Lasset und beten» wurde gewiss als Aufruf empfunden, Gott für die Spanne dieses Gebets die uneingeschränkte Aufmerksamkeit zu schenken.

Die frühchristliche Gebetshaltung war in ihrer Schlichtheit und Offensichtlichkeit reines Gottesbekenntnis: Gott, der Transzendente, kam als der Erhabene und Jenseitige in den Blick. Gott wurde zugleich ansichtig als jener, der nicht einfach Teil der Welt ist, sondern ihr Schöpfer und Herr. Gott, der die Welt erhält und bewegt, der, nach der Vorstellung der Alten, die Sphären in Bewegung hält, er thront über dem Himmelsgewölbe (Ps 123,1). Beten war kein kumpelhaftes Tun, und gemeinsames Beten war keine mitmenschliche Unterredung, sondern die Hinwendung aller zum großen und einen Gott. Es kam daher auch in der frühen Kirche niemand auf die Idee, zur Aufforderung «Lasset uns beten» den Kopf zu neigen, um still innerlich zu beten, so als ob das Gebet nur eine Sache zwischen Gewissen und Gott wäre.

Gebet war gerade das Gegenteil: aufrechtes, selbstbewusstes, öffentliches Tun. Das natürliche Ambiente eines solchen Betens war die Natur selbst. Denn Gott ist nicht einfach nur im innersten Innern des Herzens, sondern er ist realer Herr über den realen Kosmos. Dieses Ordnungsgefüge der Welt war für den antiken Menschen schlechthin im Blick auf das Himmelsgewölbe fassbar: der Himmel und die Himmel der Himmel bildeten die äußerste Grenze des von Gott geschaffenen Kosmos. Das Stehen in freier Natur, das Ausstrecken der Hände zum Himmelsgewölbe, das Schauen nach oben – all das war eine einzige Aussage: der Mensch, dieser Erdenwinzling, sah sich im Glauben ermächtigt, sich dem Herrn und Schöpfer des Alls zuzuwenden.

Im Beten im Freien drückte sich zugleich die Allgegenwärtigkeit und Allerreichbarkeit Gottes aus: so wie der Himmel sich über die ganze Welt erstreckt und es keinen Ort gibt, über den sich nicht der Himmel wölbt, so ist Gott immer und überall im Gebet erreichbar und anschaulich. Ich muss es nur wollen, ich muss unter den Bäumen Adams hervortreten (Gen 3,8)⁴, den Kopf erheben, ich muss meinen Blick von der Erde wegwenden und aufschauen. Die frühchristlichen Apologeten haben genau dies gesagt: Der Mensch ist als Zweibeiner geschaffen, Kopf und Augen sind oben angebracht, weil der Mensch von Gott dazu geschaffen ist, dass er nicht auf die Erde nach unten, sondern hoch zu seinem Schöpfer schauen soll. Deshalb läuft er nicht auf allen Vieren, sondern streckt auch seine Arme nach oben zu Gott, der ihn frei stehen und gehen lässt. Man könnte daher sagen: anders als die Tiere ist der Mensch als Beter geboren, als Gottesschauer.

Beten im Kirchenraum

Kaiser Konstantin erklärte 321 den Sonntag für die gesamte Reichsbevölkerung zum Ruhe- und Gebetstag, gleich welcher Religion sie folgten. Für die Soldaten traf er folgende Regel: Die Ungetauften traten zum gemeinsamen Gebet auf offenem Feld vor der Stadt an; sie sollten ihre Hände zum Himmel erheben und zum König des Himmels ihre Augen richten⁵. Die Christen hingegen sollten zum Gottesdienst in die Kirche gehen. Es fragt sich, ob nun hier im Kirchenraum der traditionelle Gebetsgestus, der den Himmelsbezug verlangte, verkümmerte und schließlich verloren ging. Dies war zumindest für einige Jahrhunderte nicht der Fall. Es gab keinen Bruch, wenn man so will, zwischen vor- und nachkonstantinischer Kirche: Die im Kirchenraum versammelte christliche Gemeinde betete gemeinsam mit den Priestern selbstverständlich mit «zum Himmel» erhobenen Händen und Augen.

Hier nun kommen die kirchenbaulichen und künstlerischen Aspekte christlicher Gebetshaltung ins Spiel. Mit dem von Konstantin gestifteten Bau der Lateranbasilika in Rom legte er für alle Jahrhunderte den christlichen

Kirchenbaustil im Westen wie im Osten fest. Es war ihm und den kirchlichen Verantwortungsträgern völlig klar, dass nur ein hoher, den Blick nach oben freigebender Kirchenraum als Gebetsraum akzeptabel war. Da man beim Gebet aufschaute, konnte ein niedriger Kirchenraum allenfalls als Notlösung dienen.

Vor allem aber erschließt sich erst durch die Gebetshaltung, weshalb in den frühchristlichen Kirchen immer die Apsiswölbung mit Bildern ausgeschmückt wurde: mit Mosaiken, und zweifellos häufiger, aber weniger erhalten, mit Malereien: dorthin schaute der Beter! Besonders in Rom und Ravenna sind lehrreiche Beispiele erhalten. Die Apsiswölbung wurde überwiegend mit einer Christusdarstellung oder dem Kreuz geschmückt⁶. Hinzu kam stets auch ein blaues, sternensüßes Himmelssegment oder ein Wolkenhimmel. Der Beter sollte ja Hände und Augen «zum Himmel» erheben, und zwar gerade auch im Kirchenraum. Die Apsiswand wurde also durch den fiktiven Himmel gewissermaßen durchbrochen, so dass man meinte nach draußen in den Himmel zu schauen.

Mochte also eine frühchristliche Kirche, zumal bei kaiserlichen Stiftungen, überreich ausgestattet und dekoriert gewesen sein, so war das Apsisbild durchaus keine bloße Dekoration, sondern liturgisch erforderlicher Bezugspunkt des Gebets. Selbstverständlich legte die Apsis damit auch, gleich nach welcher Himmelsrichtung die Kirche lag, die Gebetsrichtung fest: Zur Apsiswölbung sollte der Beter schauen, denn gerade für das Gebet wurde sie so ausgeschmückt. Das Apsisbild war Gebetsbild: im Kreuz und in der Christusgestalt war Gott selbst geheimnisvoll gegenwärtig. Das belegt die wohl ins 6. Jahrhundert zurückgehende Legende, wonach bei der Einweihung der Erlöserkirche am Lateran (also die heutige Lateranbasilika) eine auf Wolken schwebende wunderbare Christusbüste erschien, so wie es auf dem Apsismosaik dargestellt war (Christusbüste über dem Kreuz). Der Erlöser selbst war also in seinem Bild im Altarraum gegenwärtig.

Seit dem 7.-8. Jahrhundert gab es in den Kirchen kleinformatige Andachtsbilder (Ikonen) in Augenhöhe, etwa in Rom in der von Griechen genutzten Kirche am Forum Romanum «Santa Maria Antiqua». Es wäre aber falsch zu meinen, erst das auf Augenhöhe gebrachte Bild wäre ein Gebets- und Andachtsbild gewesen. Vielmehr waren in den vorausgehenden Jahrhunderten die erhabenen monumentalen Apsisbilder ebensolche Gebetsbilder. Das Ikonenbild auf Augenhöhe verrät eher den neuen Individualismus, den allgemein zu beobachtenden Trend zur innerlichen, privaten Spiritualität. Hingegen entsprach es frühchristlicher Frömmigkeit, dass die ganze Gemeinde beim gemeinsamen Beten auf das allen sichtbare Christusbild in der Apsis schaute und sich von diesem Christus anschauen ließ.

Für die Christen war all dies keine Nebensächlichkeit. Denn während der Heide auf freiem Feld betete – auch die Tempel waren nie eigentliche

Gebetsräume – und dabei zur Sonne als dem gleichsam göttlichsten aller Gestirne aufblickte, betete der Christ in der Kirche zu seinem Gott, den man nun einmal im Himmel nicht sehen, den man aber bildlich darstellen konnte. Darin bestand geradezu das Privileg, im Kirchenraum beten zu dürfen statt in der freien Natur. Das Christusbild oder Christuszeichen in der Apsis waren wichtige Elemente, um gerade das den Christen eigene Gottesbild anschaulich zu machen. Obwohl auch sie beteten wie die Juden und Heiden, so beteten sie doch anders: nämlich zum Gottessohn Jesus Christus, dem Pantokrator und Schöpfer des Kosmos, der sichtbare Menschengestalt angenommen hatte.

Dieser, ihr Gott, besaß ein Gesicht, das sie beim Beten wirklich anschauen konnten, und zwar nicht wie man auf eine Wand guckt, sondern wie man einen Menschen anschaut: in die Augen. Gott ließ sich anschauen, und er schaute den Beter an, mit großen, runden Augen (SS. Cosma e Damiano in Rom!): nicht etwa als «Big Brother», der überwacht, alles sieht und strafend ahndet. Wenn vielmehr Gott den Beter anschaut, dann hat er ihn ja schon gnädig erhört. Deshalb blicken die großen Christusbilder frühchristlicher Kirchen gewissermaßen in alle Richtungen: Man kann nicht ausmachen, ob sie nach rechts oder links sehen: sie schauen auf alle. Genau das war von den Künstlern gewollt, die ein religiöses, kein dekoratives Bild schufen.

Reinheit der Hände und des Herzens

Nach der Augenerhebung bleibt nun noch zu klären, weshalb man zum Gebet die Hände erhob. In den paganen Quellen sind darüber keine sehr eindeutigen Aussagen greifbar, aber vorherrschend war wohl das Anliegen der Reinheit: Gott ist rein, und so wie die Sonne reine Strahlen auf die Menschen sendet, so soll der Mensch sich würdig und rein der höchsten Gottheit zuwenden. Zahlreiche Belege bei paganen wie christlichen Schriftstellern zeigen, dass man die Hände wie beim Pritschen im Volleyballspiel hielt, also die Handflächen nach oben⁷. Besonders in den frühchristlichen Darstellungen von Betern ist dies deutlich zu sehen, auch wenn es selbstverständlich keine völlig einheitliche Händehaltung gab. Indem man Gott gleichsam seine Handflächen zeigte, brachte man zum Ausdruck: Sieh her, Gott, hier komme ich mit reinen Händen, ich wage es, zu dir aufzuschauen, weil an meinen Händen kein Blut klebt und mein Herz unschuldig ist. Umgekehrt heißt es schon bei Jesaja: «Wenn ihr eure Hände erhebt, verhülle ich meine Augen vor euch. Wenn ihr auch noch so viel betet, ich höre es nicht. Eure Hände sind voller Blut» (Jes 1,15). Paulus mahnt: «Ich will, dass die Männer überall beim Gebet ihre Hände in Reinheit erheben, frei von Zorn und Streit» (1 Tim 2,8).

Der schon in Antike und Judentum geläufige Gedanke der Reinheit musste den Christen, die einen hohen moralischen Anspruch erhoben, besonders wertvoll sein. Die Händeerhebung zum Gebet war also kein Verlegenheitsgestus, weil man nichts Besseres mit den Händen anzufangen wusste. Sie war vielmehr das öffentliche Bekenntnis, durch Gottes Gnade von (schweren) Sünden rein und somit gebetsfähig zu sein. Die Gemeinde der Getauften wusste sich erlöst und befähigt, aufrechten Ganges, erhobenen Blickes zu beten. Als Beleg ließ man Gott gewissermaßen die reinen Hände sehen. Wer aber nicht getauft war, oder wer eine schwere Sünde begangen hatte, der durfte nicht beten. Die frühe Kirche hat Ungetaufte und schwere Sünder ausgegrenzt und ihnen nicht erlaubt, mit den anderen die Hände zum Himmel zu erheben. Es wäre ein in sich unrichtiges und unehrliches Zeichen gewesen.

Aus dieser Logik heraus besaßen die frühchristlichen Kirchen ein Atrium mit Brunnen. Auch das wurde später vom Islam übernommen: Vor dem Gebet wusch sich der Christ die Hände (nur zuweilen auch Gesicht und Füße). Die Händewaschung, heute nur noch als Miniritus vor der eucharistischen Opferhandlung für den Priester vorgesehen, war eine Pflicht für alle Beter, und zwar genau deshalb, weil sie alle beim Gebet ihre Hände erhoben. Händewaschung war kein hygienischer Akt. Es wurde auch nicht damit begründet, für die Handkommunion saubere Hände zu haben. Vielmehr folgte die Händewaschung aus dem Gebetsgestus. Johannes Chrysostomus sagte es einmal so: Wenn ihr in die Vorhalle der Kirche kommt, dann wascht nicht nur eure Hände äußerlich mit Wasser, sondern gebt auch den Armen, die unter den Portiken lagern, ein Almosen: so erhebt ihr wahrhaft reine Hände zum Gebet, und ein solches Gebet wird von Gott erhört werden⁸.

Chrysostomus versuchte also zu verhindern, dass die Händeerhebung zu einem Formalismus verkümmerte. Indem er den Bezug zur Nächstenliebe herstellte, bestätigte er aber doch auch, dass auf den Gedanken der Reinheit beim Gebet nicht verzichtet werden konnte. Es handelte sich dabei weder um eine kultische noch um eine philosophische, vielmehr um eine christliche Reinheit. Es war keine kultische Reinheit, insofern das Christentum keine kultischen Verunreinigungen mehr kannte wie noch das Judentum. Es war aber auch keine philosophische Reinheit, weil die Christen nicht die Überzeugung der Platoniker teilten, Materie an sich verunreinige, man müsse sich also von der Erde lösen, um zu Gott zu gelangen. Der christliche Reinheitsbegriff zielte hingegen auf Sündenfreiheit: Wer sich keiner schweren Sünde wider Gott und Mensch bewusst war, durfte es wagen, seine Hände zum Gebet zu erheben.

Um den Zusammenhang von Gebet und Nächstenliebe hervorzuheben, hätte Chrysostomus auch auf die noch ältere christliche Gebetspraxis ver-

weisen können, die allerdings zu seiner Zeit nicht mehr bewusst gewesen sein dürfte: Noch im zweiten Jahrhundert schlossen die Christen nämlich jedes gemeinsame Beten mit dem Friedensgruß (Pax, Bruderkuß) ab⁹. Beides, Gebet und Friedenskuß, verband sich zu einem harmonischen Ritus, indem auf die Hinwendung zu Gott die Hinwendung der Betenden zueinander folgte. Während des Gebets schauten alle in dieselbe Richtung mit erhobenen Händen und Augen. Sobald das Gebet mit der Doxologie endete, senkte man die Arme, drehte sich zur Seite dem anderen zu und man fiel sich in die Arme. Es war also keineswegs so, dass der Gebetsgestus der Christen gewissermaßen zu stark den vertikalen Bezug betonte und zu sehr den einzelnen Beter vom anderen entfernte, ganz im Gegenteil: Gerade weil man die Hände zum Gebet erhob, konnte man sich mit eben diesen Händen zum Bruderkuß um den Hals fallen.

Aktuelle Randbemerkungen

Auch wenn es gewagt ist, aus den Tiefen der Vergangenheit Lehren für das Heute hervorzuholen, dürfen doch Wünsche geäußert werden. Nützen könnte eine neue Reflexion über die Körperhaltung beim Gebet, und sei es nur bei den Priestern. Eine geist- und zuweilen würdelose Händehaltung macht bei ihnen einen ebenso jämmerlichen Eindruck wie eine barockpathetische. Vor dem Hintergrund des Gesagten genügt schon der Gedanke, dass es heute also nur der Priester «wagt», die reinen Hände zum Gebet zu erheben; alle anderen falten sie nur. Dies könnte für den Priester ein Impuls sein, diese Haltung ebenso entschieden wie auch demütig einzunehmen.

Auf der anderen Seite, was die Konzelebranten, Diakone, Messdiener und Gläubigen betrifft, so verbietet es sich nach dem Gesagten, den Ruf des Priesters «Lasset uns beten» gewissermaßen als Aufruf zu bürgerlicher Höflichkeit zu verstehen, auf dass sich nun alle Anwesenden zum Zelebranten hindrehen und ihn freundlicherweise anschauen möchten. Blickrichtung beim Gebet kann nur das Kreuz oder ein anderes Christusbild sein.

Dabei entspannt das Wissen um die frühchristliche Gebetshaltung die aktuelle Diskussion um die Ostung. Gewiss war der frühen Kirche die Hinwendung nach Osten wichtig, und zwar für Priester wie auch für Gläubige. Aber gerade im lateinischen Westen wurde das weniger strikt gesehen: Man bestand nicht auf streng geographischer Ostung und ließ in unvermeidlichen Fällen zu, dass sich Priester und Gläubige beim Gebet gegenüberstanden. Aber es herrschte Einigkeit darüber, dass das Gebet ganz Gott gehörte und man sich hierbei gerade nicht gegenseitig anschaute. Daher rührt der Vorschlag Papst Benedikts XVI., ein großes Kreuz in die Mitte des Altars zu stellen, damit Priester und Gläubige, wenn sie sich denn gegenüberstehen, dorthin aufblicken. Liturgisch gefällig wäre es auch, falls kein

Hochkreuz auf dem Altar steht, das Vortragekreuz in die Mitte vor den Altar zu stellen.

Die Gebetsostung ist gewiss auch heute nicht völlig abwegig und verdient wohl als eschatologischer Gestus eine Rehabilitierung. In jedem Fall gehört sie zum liturgischen Erbe und muss vermittelt werden, weil sie sich heute nicht von selbst erklärt. Bei einer Zeltlagermesse direkt neben einem Sonnenblumenfeld war es für mich unvermeidlich, die Jugendlichen einzuladen, das Vaterunser mit mir mit erhobenen Händen und Augen nach Osten hin zu beten: wo doch schon ein Meer von Sonnenblumen es verstand, sich zur Sonne hin auszurichten!

Das führt zu einer allgemeinen letzten Bemerkung: In Katechesen und Predigten wird oft Abwegiges und Abgestandenes herbeigeholt, aber es läge so nahe, auf das, was man tut, erklärend einzugehen: Wie und was man betet. Und dies wiederum nicht losgelöst von Umwelt und Kirchenraum, sondern bezogen auf diese, zumal wenn der Kirchenraum in der reichen kunsthistorischen Tradition christlichen Kirchenbaus steht und nicht einer leergefegten Garage gleicht. Mit dem homiletischen Bezug auf die Kirchenkunst tritt sogleich zum körperlichen Moment des Betens ein visuelles hinzu, was die Zuhörer in der Regel stärker fesselt als abstrakte Exhortationen.

ANMERKUNGEN

¹ In Italien beobachtet man zuweilen, dass auch Laien, etwa zum Vaterunser, die Hände erheben oder, was aus meiner Sicht nicht den eigentlichen Sinn trifft, nur ausbreiten, ohne sie zu erheben.

² Diese Erkenntnis war Ausgangspunkt meines Aufsatzes: *Gebeshaltung und Ostung in frühchristlicher Zeit*, in: *Rivista di Archeologia Cristiana* 82, 2006, 347-404.

³ Ein prominentes Beispiel ist die Beterin in der sog. Velatio-Kammer der öffentlich zugänglichen Priszillakatakomben an der Via Salaria in Rom.

⁴ Das Verbergen der Sünde unter Bäumen ging schon unter Adam schief, und dann wieder bei den beiden geilen Alten, die Susanna im Garten unter Bäumen bedrängten und von denen es bezeichnenderweise heißt: «Sie sahen weder zum Himmel auf, noch dachten sie an die gerechten Strafen Gottes» (Dan 13,9).

⁵ Eus., *Vit. Const.* 4,18-19.

⁶ CHR. IHM, *Die Programme der christliche Apsismalerei vom 4. Jahrhundert bis zur Mitte des 8. Jahrhunderts*, Stuttgart² 1992.

⁷ Das weite, geradezu kreuzförmige Ausbreiten der Arme beim Beten, wie es Tertullian schildert, kann keineswegs als die gängige frühchristliche Gebeshaltung angesehen werden, sondern war eine eher ungewöhnliche Deutungsvariante.

⁸ Joh. Chrys., *Exp. in Ps.* 140,3 (Patrologia Graeca 55, 430-431); *In 1 Cor. hom.* 43,4 (Patrologia Graeca 61, 372); *In Joh. hom.* 73,3 (Patrologia Graeca 59, 398-399).

⁹ ST. HEID, *Der gebetsabschließende Bruderkuß im frühen Christentum*, in: H. GRIESER/A. MERKT (Hrsg.), *Frömmigkeit im antiken Christentum, Festschrift Th. Baumeister* (im Druck).

MEIK PETER SCHIRPENBACH · BONN

DIE VERORTUNG DER VERKÜNDIGUNG

Die unterschätzte pastorale Relevanz des Kirchengebäudes

1. Identität

Kirchengebäude sind Orte, an denen Menschen, die sonst nichts oder wenig mit der Kirche zu tun haben, dieser begegnen. Die damit verbundene Chance einer elementaren, unaufdringlichen Verkündigung wird viel zu wenig wahrgenommen. Dabei geht es um das Selbstverständnis der Kirche. In vielen Sprachen meint das Wort «Kirche» sowohl die Gemeinschaft als auch das Gotteshaus. Das Ineinsfallen der Begriffe beruht auf einem wesentlichen inneren Zusammenhang, der darin besteht, dass das Gebäude über seine Funktion für die Gemeinschaft zugleich auch Darstellung und Repräsentation der Gemeinschaft ist. Dies beginnt bereits mit der optischen Präsenz: Viele Menschen nehmen eine christliche Gemeinde zuerst über ihr Kirchengebäude wahr. Selbst Geistliche, die schon länger vor Ort sind, bleiben unbekannt, aber die Zuordnung zu einem bestimmten Gebäude schafft Klarheit. Dies ist keineswegs selbstverständlich. Personen aus Politik und Gesellschaft werden in der Regel nicht einem Gebäude zugeordnet. Kirche ist scheinbar vor allem anderen optisch präsent. Dabei sind Kirchenräume eher unfunktional: als Räume unangemessen hoch, akustisch ungünstig gebaut und aufwändig zu heizen. Sie sind Freiräume aller Funktionalität und Verzwecklichung, in diesem Sinne Symbole der Freiheit und Humanität. Dies ist gleichbedeutend mit ihrem Charakter als Gotteshaus, unterscheidet sie aber von einem Tempel, der dem Menschen unzugänglich bleibt. Am Eingang von St. Jakob in Lüttich ist zu lesen: «Maison de Dieu, maison de tous» – Haus Gottes, Haus für alle.

Durch das Kirchengebäude geschieht eine Identitätsstiftung, die über die sich ihm verbunden fühlende Gottesdienstgemeinde hinausgeht. Wir sprechen in Bezug auf letztere von den Nahen und den Fernen. Persönliche

*MEIK SCHIRPENBACH, Dr. theol., geb. 1971 in Leverkusen; Studium der Theologie, Philosophie und Kunstgeschichte in Bonn und Leuven (Belgien); Promotion 2002 zur Struktur-
ontologie bei Meister Eckhart; Priesterweihe 2003; seit Sommer 2009 Stadtjugendseelsorger
in Bonn und im Kreis Euskirchen; Mitglied der Kunstkommission im Erzbistum Köln.*

Gespräche, die ich in Zusammenhang mit Kasualien mit sogenannten Fernstehenden führe, zeigen wie individuell verschieden diese Standorte bestimmt werden. Eine nicht geringe Gruppe von Menschen, die in der Regel nicht die Gottesdienste aufsuchen, empfindet eine Verbundenheit mit dem Gotteshaus, die nicht zuerst mit dem Wahrzeichencharakter, sondern mit der Funktion als Gotteshaus zu tun hat. Das Gespür, es hier mit einem andersartigen, ausgesonderten, heiligen Ort zu tun zu haben, ist durchaus vorhanden. Die Tatsache, dass damit oft die Erinnerung an Ereignisse des eigenen Lebens, etwa Erstkommunion oder Hochzeit verbunden werden, soll den Eindruck nicht schmälern: Nicht das biographische Ereignis heiligt gleichsam den Ort, sondern die Tatsache, dass das Ereignis in dieser Kirche stattfand, gibt dem Ereignis weitere Gewichtung. Es stimmt also nicht, dass Gotteshäuser von vielen zu Hochzeiten und dergleichen zuerst wegen der schönen Kulisse aufgesucht werden, sondern das Bedürfnis, dass der Rahmen stimmen soll, bezieht sich darauf, dass das Ereignis tatsächlich von der Gegenwart des Heiligen umfassen werden soll. Eine Ahnung reicht als Ansatz aus.

Eine Barockkirche wird von vielen Brautpaaren gegenüber einem modernen Kirchenbau bevorzugt. Schnell lautet das Urteil: «Die suchen ja nur einen schönen Raum.» War es aber nicht gerade die Absicht der Bauherren, schöne Räume zu schaffen? Gerade die Barockarchitektur erhebt von sich aus den Anspruch, den Menschen gewinnen zu wollen. Sie setzt bei der Vermittlung der Inhalte bewusst bei der unmittelbaren Sinnlichkeit an, holt den Menschen bei seinen Gefühlen und Eindrücken ab, um ihn dann aber in eine Wirklichkeit jenseits des ästhetischen zu führen. Es geht nicht darum, das ästhetische Bedürfnis des Menschen gering zu achten oder darin etwas dem Glauben Fremdes zu sehen, sondern den Schritt vom Ästhetischen hin zum Ethischen zu ermöglichen, das heißt hin zur Zuwendung des lebendigen Gottes.

Ein christlicher Humanismus, von dem die Kunst des Barock getragen war – aber auch guter moderner Kirchenbau –, versucht, die verschiedenen Bereiche des Humanen zu integrieren, und dies um die alles übersteigende Mitte der menschlichen Persönlichkeit herum, die in Gott selbst liegt. Wo diese Integrationsleistung verweigert wird, indem ein Gegensatz zwischen einem Anspruch des Glaubens und scheinbar außerreligiösen Bedürfnissen des Menschen formuliert wird, ist in Wirklichkeit längst ein Verlust der Mitte eingetreten, weil der Glaube ohne eine Integration in das humane Umfeld überhaupt keine Funktion der Mitte mehr ausüben kann. Eine tragende Mitte braucht etwas, was sie tragen kann.

Mittelalterliche Kirchen standen nicht für sich, sondern waren auf vielfältige Weise in das sie umgebende Stadtgefüge eingebunden, sodass die genaue Grenze zwischen dem Bereich des Sakralen und des Profanen nicht

auszumachen war. Den Übergangsbereich bildeten insbesondere caritative Einrichtungen. Spitäler waren zugleich Sakralräume. Der Krankensaal schloss mit einem Altarraum ab (z.B. Beaune, Brügge Sint Jan, Tonnerre). In Brügge hat sich bis heute für an die Kirche angegliederte Armenhäuser die Bezeichnung *godshuis* (Gotteshaus) gehalten: Wer den Armen beherbergt, beherbergt Gott. Die französische Bezeichnung *hôpital dieu* für das Krankenhaus geht in die gleiche Richtung. Diese mittelalterliche Sichtweise der Einordnung des Heiligen bzw. der Hinordnung des Profanen, überdeutlich in den Werken der Nächstenliebe, bleibt für heutiges pastorales Handeln richtungweisend. Eine Abgrenzung gibt es nicht.

2. Symbolische Präsenz

Christlicher Glaube erschöpft sich nicht in Glaubenswissen, sondern besteht zuallererst in der Beziehung zu einer nicht fassbaren Gegenwart. Jede gelebte Beziehung bedarf des Ausdrucks, in dem sie sinnlich greifbar wird. Das kann in konkreten Vollzügen bestehen, einer Umarmung, einem leidenschaftlichen Kuss – aber auch anhand von Gegenständen, die an die Geliebten erinnern, sei es ein Bild, ein anvertrautes Geschenk oder ein Ort. Der Übergang zwischen beiden Formen ist fließender als es zunächst scheint, denn es geht um die Berührbarkeit der eigenen Person. Letzteres entsteht um Ersteres herum und liefert eine Einbettung, in der Ersteres nachwirken kann und in den Alltag mitgenommen wird.

Der Glaube bedarf desselben und hat es vorgefunden: Im Christentum verdichtet sich das im Sakrament der Eucharistie. Um dieses Vermächtnis der Gegenwart, das immer wieder des konkreten Vollzugs bedarf, hat sich ein Rayon abgeleiteter Vergegenwärtigung entwickelt. Dazu zählt das Kirchengebäude. Es ist Ausdruck einer verborgenen Gegenwart. Darin besteht Sakralität. Sie ist nicht losgelöst von dem liturgischen Vollzug als solchem, sondern auf diesen wesentlich hingeeordnet, lässt ihn aber nachwirken, wenn er abgeschlossen ist und ruft seinen Wiedervollzug wach. Das menschliche Herz ist langsam in Bezug auf alles, was in die Tiefe geht. Das ist keine Schwäche, sondern eine Stärke, die aber der Gestaltung bedarf. In diesem Sinne ist die Einrichtung eines Kultortes ein Desiderat der Humanität – damit das Herz mitkommt.

Christliche Kirchenarchitektur weist immer über sich hinaus. Die gebaute Mitte ist nie eine konzentrische Mitte. Es gibt, abgesehen von der Grabrotunde in Jerusalem, vor dem 20. Jh. keinen als Zentralbau errichteten Kirchenraum, der seine liturgische Mitte in der architektonischen Mitte hat.¹ Auch der christliche Zentralbau ist ein gerichteter Bau, dem eine über ihn hinaus verweisende Achse eingeschrieben ist. Bis zur Frührenaissance, die erstmals in Italien die Kirchenachse den Erfordernissen des Stadtbildes

anpasste, entsprach diese innere Achse in etwa dem Lauf der Sonne.² Diese Achse verdichtete sich an den Endpunkten des Kirchenraumes.³ Die architektonische Mitte war nie die liturgische Mitte.⁴ Auf eine umfassende Einheitlichkeit wurde verzichtet.

Warum zögerte man so lange, die architektonische Mitte bzw. die zentralen Schnittpunkte zum liturgischen Zentrum zu machen und so die Architektur zu vollenden? Der Befund weist in folgende Richtung: Man wollte eine Spannung aushalten und nicht etwas schaffen, das in ästhetischer Vollkommenheit in sich ruhte. Der Kirchenraum bedeutet nicht die Verfügbarkeit der Mitte, sondern öffnet auf sie hin und ermöglicht die Annäherung. Er ist ein Raum der bleibenden Zuwendung, der man aber nicht habhaft werden kann. Gott ist unverfügbares, sich entziehendes und zugleich zuwendendes Geheimnis, das sich im liturgischen Geschehen vergegenwärtigt. Niemand kann hier sich selbst feiern. Liturgie hat sich in Kirchenräumen nie in sich absolut gesetzt, sondern ist von diesen in ihrem transzendierenden Charakter bestärkt worden. Eine alte Ausstattung ist also kein überkommenes Relikt, sondern kreative Herausforderung für eine zeitgemäße Liturgie.

3. Ein gesellschaftlicher Dienst

Ein Blick in die Geschichte macht deutlich, dass zu keiner Zeit die religiöse Praxis in der Breite gleich intensiv ausgeprägt war.⁵ Wir befinden uns also keineswegs in einer Ausnahmezeit. Immer gab es Intensivformen religiösen Lebens, die sich von der distanzierteren Mehrheit unterschieden. Die Entstehung des Mönchtums hätte sich sonst nie ereignet. Mönche und Nonnen haben ihren minderheitlichen Lebensentwurf zu allen Zeiten als stellvertretend bzw. auf die Menschen vor den Klostermauern hin ausgerichtet verstanden. Hier wird der stellvertretende Dienst nicht an der Sichtbarkeit für die Anderen festgemacht, sondern an der bloßen Tatsache der eigenen Existenz. Es reicht, dass andere wissen, dass es uns gibt.

Eine aufrechte Bescheidenheit meint keine Selbstrelativierung oder gar Selbstmarginalisierung. Letzteres ist da der Fall, wo Kirche sich bewusst aus Bereichen des Lebens zurückzieht. Aufrechte Bescheidenheit zeugt von einem versicherten Selbstbewusstsein, das Aufdringlichkeit nicht nötig hat. Christliche Gemeinden nehmen mit dem Unterhalt ihrer Gotteshäuser einen Dienst an der Gesellschaft wahr. Man unterscheidet hier vorschnell eine kulturelle von einer geistlichen Dimension. Kultur bedeutet bewusste Auseinandersetzung mit den Dimensionen des Lebens, Reflexion und Innehalten. Unterhaltung ist dabei eine sekundäre Dimension. Innerhalb dieser primären Dimension lässt sich auch der Glaube verorten, wobei eine dialogische Dimension hinzukommt, die darin besteht, dass ein gläubender

Mensch sich in dieser Auseinandersetzung einem Anderen gegenüber weiß. Inwieweit kann dieser Dienst an der Gesellschaft finanziell von den Gemeinden noch getragen werden? Wie weit reichen die eigenen Ressourcen und inwieweit ist es legitim, Unterstützung von außerhalb anzufragen? Was will eine Gesellschaft als ihr kulturelles Erbe gemeinschaftlich tragen? Hier nehmen Christentum und Judentum gegenüber anderen Religionsgemeinschaften in unserem Lande eine Sonderstellung ein, die sich nicht mit einer Berufung auf Gleichheit wegdiskutieren lässt. Es führt zu nichts, einen Gegensatz zwischen Kirche und Gesellschaft zu konstruieren, sind doch die Christen Teil der Gesellschaft sowie Staatsbürger und Steuerzahler wie jeder andere auch. In diesem Sinne sind kirchliche Aufgaben gesellschaftliche Aufgaben und keine Sonderbereiche. Eine engagierte Offenheit kirchlicherseits, die nicht von Ansprüchen, sondern vom Willen zur Mitgestaltung bestimmt ist, lässt das Anliegen einer breiteren Unterstützung sicher Gehör finden.

Gerade in den neuen Bundesländern wird der Unterhalt vieler Kirchen von privater Initiative mitgetragen.⁶ Verwiesen sei auf die Deutsche Stiftung Denkmalschutz.⁷ In Köln steht hierfür der Förderverein Romanische Kirchen, der keine kirchliche Vereinigung ist, für den die romanischen Kirchen in ihrer Bedeutung als Baudenkmäler von ihrer Dimension als Gotteshäuser nicht zu trennen sind.

Die theologische Vergewisserung liefert freilich Mt 5,13-16: Das Salz kann nicht Salz für sich selbst sein, sondern vollzieht sein Salzsein an den anderen. Ohne diese Ausrichtung bliebe es nicht nur bedeutungslos, sondern könnte seine Wesenseigenschaft überhaupt gar nicht verwirklichen. Mit dem Bild des Salzes ist ein von Grund auf relationaler Sachverhalt beschrieben. Ähnlich gilt das für das Bildwort vom Licht der Welt. Bemerkenswert ist aber hierbei, dass das Licht im Gegensatz zum Salz eine Ausstrahlung hat, also nicht unmittelbar den Gegenstand berühren muss, dem es leuchtet. Mit «Licht» ist an dieser Stelle die Lichtquelle gemeint, nicht die Strahlung des Lichts als solche. Die Lichtquelle hält eine Distanz, geht also nicht wie das Salz im anderen auf, ist aber auch ohne ihre Relationalität *in sich* sinnlos. Neben der vorausgesetzten Grundrelationalität des Christen zu Gott wird in diesen Worten eine Grundrelationalität des Christen zur Umwelt beschrieben, die nicht akzidentell, sondern wesentlich ist. Die Gefahr einer Absorption durch die Umwelt ist, solange Licht und Salz in ihrer Relationalität verharren, nicht gegeben.

4. Kirchen als Museum

Um sich der Mitte zu vergewissern, müssen wir unsere Redegewohnheiten hinterfragen. Da hat sich auch im pastoralen Jargon manch eigenartiges ein-

geschlichen. So hört man manchmal den Ausspruch: «Eine Kirche ist doch kein Museum!» und unterstellt damit, dass das Besichtigungsanliegen einer kunsthistorisch interessanten Kirche eigentlich nicht mit ihrem Charakter als Gotteshaus vereinbar sei, allenfalls ein Zugeständnis.

Was ist aber an einem Museum negativ? Positiv verbindet sich mit der Zuschreibung «Museum» eine pädagogische Aufgabe und eine gewinnende Präsentation wertvoller Gegenstände. Kurz gesagt, der Mensch braucht umfassende Bildung, um sich in seinem Menschsein zu entfalten, und ein Museum möchte Zugänge eröffnen. Kulturelle Bildung ist in diesem Sinne ein Selbstzweck, ein Bestandteil des Humanum. Bildung ist ein zutiefst katechetisches Anliegen. Glaube bedarf der Bildung, weil er dem Menschen strukturell entspricht. Ist dann eine Kirche nicht auch im weitesten Sinne ein Museum, wenn sie Kunstgegenstände präsentiert, die aus dem Glauben heraus entstanden sind? Ein Museum möchte seine Sammlungsgegenstände in einen Dialog mit dem Betrachter bringen. Sie sollen ihn anregen. Kunst im Gotteshaus möchte das auch. Ein historisches Museum regt zur Auseinandersetzung mit Geschichte an. Christliche Verkündigung wird immer auf die Heilsgeschichte und ihren Höhepunkt zurückgreifen. Es gibt also keine klare Abgrenzung.

Die Furcht liegt darin begründet, dass ein Museum museal wirkt, dass es nur noch die Präsentation einer vergangenen Epoche bietet, zu der der Besucher keinen direkten Zugang mehr hat, deren Zeugnisse aber um jeden Preis bewahrt werden sollen. Ein Museum kann nicht den Anspruch erheben, Herr über die Vergänglichkeit zu sein.⁸ Museal im negativen Sinne werden Gegenstände dann präsentiert, wenn sie aus ihrem Zusammenhang gerissen werden. Sie sind dann wie aufgebahrte Tote, die von Menschen besucht werden, die im Leben keinen Bezug zu ihnen hatten. In diesem Sinne ist eine Kirche – zumindest ihrem Anspruch nach – ein nicht museales Museum, da sie ihre Gegenstände in voller Funktion und in ihrem Zusammenhang präsentiert. Es geht nicht um ein Erhalten um des Erhaltens willen. Die lebendige Dialektik von Eros und Thanatos, tiefer Begeisterung und dem Wissen um die Vergänglichkeit alles Irdischen und Menschenwerks, die Leben und Kreativität freisetzt, will gewahrt werden. Diese Bemerkung gilt auch im Hinblick auf manche Renovierungswut der letzten Jahrzehnte, die allzu oft museale Sterilität hinterlassen hat. In der Oberstadt der lothringischen Stadt Bar-le-Duc befindet sich die ehemalige Stiftskirche Saint Étienne, nun eine der Hauptkirchen der Zentralpfarre des Barrois. Sie wird dem Besucher als ein «véritable église-musée», eine wirkliche Museumskirche präsentiert, verbunden mit der Einladung, sich von ihr etwas erzählen zu lassen. Die Kirche steht in vollem gottesdienstlichem Gebrauch, aber wie selbstverständlich wird sie als erzählendes Schatzhaus der Stadt und ihrer Geschichte verstanden, die von der Glaubensgeschichte nicht losgelöst wer-

den kann. Der innere Zusammenhang all dieser Bereiche wird einfach als selbstverständlich vorausgesetzt.

Ein Besucher, der eine fremde Kirche betritt, ist zumindest neugierig, das Gebäude von innen zu entdecken. Es liegt an uns, diese Entdeckung gelingen zu lassen, indem sie in Ehrlichkeit geschieht: ehrlich insofern, als wir die Kirche mit der Botschaft, die ihr mitgegeben worden ist, sprechen lassen. Wir brauchen keine ausführliche Beschilderung. Ein guter Kirchenführer, auch in Form von ausleihbaren Tafeln, kann am Eingang für den interessierten bereitliegen. Vor Ort kann man auf den Fußboden kleine Texte legen, nicht zuerst als Beschreibung, sondern als Ansprache. Vor einem Kreuz, dem Tabernakel oder dem Altar genügt Kol 3,3: «Euer Leben ist mit Christus verborgen in Gott.» Die Aussage ist prägnant und unmittelbar, aber doch so tief, dass sie zu einer Auseinandersetzung anregen kann. Ähnlich die Worte «Ich in Dir, Du in mir.» Im Eingangsbereich könnte die Frage liegen: «Hast Du Sehnsucht, über die Grenze zu schreiten? Sehnst Du Dich nach Liebe und Freiheit?» Es geht um existenzielle Kurzformeln des Christlichen. Nur von diesen her werden die ebenso notwendigen dogmatischen Kurzformeln in ihrer Relevanz einsichtig. Theologische Feinarbeit ist gefragt, die immer wieder damit beginnt, sich selbst über den Kern der christlichen Botschaft und dessen Lebensrelevanz Rechenschaft zu geben. Prägnante Kurzformeln, die nicht bloß Schlagworte sind, sind eingängiger als lange Abhandlungen, aber eben weit aus schwieriger zu erstellen.

Im Mittelalter war eine solche Vorgehensweise nicht ungewöhnlich. Der Aachener Barbarossaleuchter liefert seine Erklärung kurz und knapp mit, allerdings in Latein. Man liest beim Umschreiten: «Das himmlische Jerusalem wird durch dieses Bild bezeichnet, die Erscheinung des Friedens: Dort ist sichere Ruhe auch für uns. ... In diese Heimat bring uns durch deine Fürbitte, gütige Maria...»⁹ Im Kölner Dom gibt eine barocke Inschrift kurz die Bedeutung des Gerokreuzes wieder: «*crucifixi domini nostri Jesu Christi humanitati – (Bild) unseres gekreuzigten Herrn Jesus Christus in seiner Menschheit*». Mit diesen Worten ist kurz und knapp das Entscheidende gesagt.

5. Die Rettung des Gemeindelebens durch das Kirchengebäude

Wie steht es nun um die Menschen, die in einem konkreten Kirchengebäude beheimatet sind? Gerade bei Kindern lässt sich die Rede von «unserer» Kirche häufig vernehmen. Dies hat mit der Aneignung der eigenen Lebenswelt zu tun. Das Kirchengebäude wird schon allein durch seine äußere Form als entscheidend wahrgenommen. Kinderzeichnungen sprechen da eine deutliche Sprache. Die Kirche im Dorf zu lassen, damit sie im Alltag, zum Beispiel auf dem Schulweg, vorkommt, hat eine eminent pädagogische

Relevanz, denn Aneignung geschieht in spielerischer Wiederholung. Eine sonntägliche Autofahrt zur weiter entfernt liegenden Kirche kann dies nicht nachholen.

Durch die anstehenden Umstrukturierungen der Seelsorgeeinheiten erhält die identifikationsstiftende Funktion der Kirchengebäude eine neue Brisanz. Es geht die Furcht um, dass Kirchen aufgegeben werden.¹⁰ Gerne weist man darauf hin, dass Menschen doch sonst für alles Mögliche weitere Wege in Kauf nähmen, nur aber für den Gottesdienst die nachbarschaftliche Nähe einforderten und schätzt diese Haltung als inkonsequent ein. Dies ist eine Fehleinschätzung und verkennt den Sachverhalt als solchen. Im gottesdienstlichen Geschehen wird nicht eine Verlängerung oder eine Parallele des Alltags gesucht, sondern eine Unterbrechung und Vertiefung. Die Tatsache, dass Geschäfte des täglichen Bedarfs aus dem unmittelbaren Umfeld an den Rand der Orte oder in weiter entferntere Orte abgewandert sind, wird nicht als positiv erlebt. Gleiches gilt auf dem Lande für Schulen. Sicherlich stehen dahinter ökonomische Sachzwänge, die hier nicht weiter erörtert werden können. Übertrüge man diese auf unsere seelsorgliche Praxis, gestände man damit ein, dass wir als Kirche nicht mehr sein möchten als ein Dienstleister, eben nur auf einem anderen Feld. Das wollen wir sicher nicht. Von daher müssen sich unsere Methoden im Rahmen des Möglichen grundlegend unterscheiden und das Bedürfnis vieler Menschen nach der konkreten Kirche vor Ort ist nicht nur ernst zu nehmen, sondern als dem Geheimnis der Kirche wesensgemäß von uns selbst zu verkünden.

Tatsache ist, dass in Zukunft aufgrund des Priestermangels nicht mehr an jeder bisherigen Pfarrkirche sonntäglich die Eucharistie gefeiert werden kann. In ländlichen Regionen ist das bereits der Fall. Angst geht um, und dies, obwohl viele Menschen bereits Gottesdienste außerhalb ihres Wohnsprengels aufsuchen, was sich nicht zuletzt an den Uhrzeiten orientiert. Die Tatsache, dass Menschen die Gottesdienstzeit in ihren übrigen Tagesablauf einpassen und nicht umgekehrt, ist nicht neu, nur war das bis vor zwei Jahrzehnten noch nicht mit einem Wechsel des Gottesdienstortes verbunden, da an den meisten Kirchen mehrere Sonntagsmessen gefeiert wurden. Die Befürchtungen, ob die eigene Kirche vor Ort Bestand haben wird, ist also nicht notwendig mit der Frage verbunden, ob ich sie jeden Sonntag aufsuchen kann. Es geht um den Bestand als solchen.

Es lässt sich beobachten, dass im Falle von Zusammenlegungen kirchlichen Lebens verbunden mit Schließungen sich die Entwicklungen hinsichtlich der konkreten Zahlen nicht mit Gleichungen wie $1+1=2$, sondern eher mit $1+1=1,2$ beschreiben lassen. Die Entwicklung in den nördlichen Niederlanden, wo in den letzten Jahrzehnten viele Kirchen geschlossen wurden, spiegelt dies wieder. Dies als Reibungsverlust abzutun, wäre pastoral unverantwortlich. Eher wird hier ein Prozess beschleunigt. Die

Gründe liegen tiefer. Es geht um einen Verlust von Heimat, und die Beheimatung im Glauben ist offensichtlich stark mit konkreten Personen und Orten verbunden. Es zeigt, wie anthropologisch ganzheitlich das Phänomen des Glaubens gesehen werden muss und dass es nicht auf einen mental-kognitiven Bereich reduziert werden kann. Man kann dem Menschen nicht mehr abverlangen; als ihm möglich ist.

Der Glaubensverkündigung ist eine Anspruchshaltung sowieso wesensfremd, schwingt aber dennoch immer wieder mit: «Wenn Ihr wirklich Glauben würdet, dann dürft diese Probleme doch für Euch zweitrangig sein. Dann müsstet Ihr eigentlich mehr Flexibilität zeigen.» Wer so argumentiert, verkennt die inkarnatorische Dimension des Glaubens, dass das Wort eben nur in den konkreten menschlichen Verhältnissen und damit eben auch nur in den konkreten menschlichen Bedürfnissen greift. Glaube kennt kein «eigentlich» und keinen Konjunktiv. Die Sehnsucht nach Beheimatung ist eine menschliche Grundsehnsucht und bindet sich an die verschiedenen Dimensionen des Menschlichen, ohne dass diese klar voneinander abgegrenzt werden können. Einzelnen ist es möglich, hier besondere Schwerpunktsetzungen zu vollziehen, die dann äußere Bedürfnisse postulieren. Sonst wäre kein Apostel aufgebrochen. Hieraus kann aber kein allgemeines Postulat erwachsen. Wären alle Apostel, gäbe es keine Gemeinden. Hier gilt das organische Bild vom Leib mit den vielen Gliedern – und genau diese Verleiblichung ist vieldimensional. Der Mensch kann nur so angenommen werden, wie er ist, in seiner Vielschichtigkeit und seinen Spannungen. Es gilt das von Karl Rahner ausgehend von den ignatianischen Exerzitien aufgestellte Postulat einer Ontologie, die die Pluralität der Dimensionen des Menschlichen betrachtet und so das Wesen von Individualität beschreiben kann.¹¹

Eine wesentliche pastorale Herausforderung wird sein, wie Leben an konkreten Kirchorten erhalten werden kann. Hier gilt es, die Identifikation mit dem Kirchort eher noch zu verstärken als zu relativieren. Es kann sich nicht in einer Forderung nach mehr ehrenamtlichem Engagement erschöpfen.¹²

Wie kann nun an einer im großen pastoralen Geschehen an den Rand geratenen Kirche das Leben erhalten werden? Es lohnt, über die Landesgrenzen zu schauen.

In Italien mag dem Besucher insbesondere in kleineren Städten die Zahl der Kirchen verwundern, die dort in Gebrauch stehen, ohne dass sie Pfarr- oder Ordenskirchen sind. Gottesdienst findet dort nicht sonntäglich statt, sondern unregelmäßig. Betreut werden diese Kirchen seit jeher von Bruderschaften, die sich häufig aus den Nachbarschaften dieser Kirchen rekrutieren. Zu besonderen Zeiten, oft in Zusammenhang mit dem jeweiligen Patrozinium, finden an diesen Kirchen feierliche Gottesdienste statt, häufig verbunden mit Prozessionen, aber auch mit gemeinsamem Essen und Fest-

lichkeiten auf der Straße, bis hin zu sportlichen Wettkämpfen. Die Identifikation der Menschen mit der Kirche ihrer *contrada* ist sehr groß. Die religiöse Dimension ist hier in das Alltägliche eingebettet. Die Menschen, die am gottesdienstlichen Leben teilnehmen, besuchen aber ansonsten regelmäßig die Messe in der weiter entfernten Pfarrkirche. Ein Widerspruch wird hier nicht empfunden.

Nun lässt sich dieses italienische Phänomen nicht eins zu eins in unsere deutsche Wirklichkeit übertragen. Das alte Bruderschaftswesen ist vielerorts in der Franzosenzeit aufgelöst worden, aber Tatsache ist, dass es auch bei uns in ähnlicher Weise bestand. Es muss in der konkreten Pastoral vor Ort versucht werden, Gruppen zu etablieren, die sich einem bestimmten Kirchengebäude besonders zugehörig fühlen und es – über vielleicht nur sporadisch stattfindende Eucharistiefeiern hinaus – mit Leben füllen. Gottesdienste bilden hierbei den Kern, um den herum Fruchtfleisch gebildet werden muss. Sonst hat der Kern keinen Halt. Es ist auch denkbar, dass eine in der Nähe einer Kirche angesiedelte Gemeinschaft oder Einrichtung diese stärker als die «ihre» in den Blick nimmt, beispielsweise ein Kindergarten, eine Einrichtung betreuten Wohnens für ältere Menschen oder eine Schule.¹³ Es muss nicht eine dezidiert kirchliche Einrichtung sein. In Köln gibt es mit der Elendskirche St. Gregor eine öffentlich zugängliche Kirche, die Eigentum einer privaten Familienstiftung ist.

Diözesane Eigentumsverhältnisse an kirchlichen Gebäuden – gegen die an sich nichts spricht – sind ein Produkt der Neuzeit, insbesondere der Umwälzungen seit der Säkularisation und haben im Mittelalter hierzulande kaum bestanden. Sicher hat die sogenannte Eigenkirche zu manchen Konflikten geführt, die Instandhaltung und Nutzung der jeweiligen Kirche war damit aber langfristig gesichert, weil sich jemand für diese unmittelbar verantwortlich fühlte.¹⁴

6. Wider die Profanierung

Ein Fazit scheint aus den vorangehenden Überlegungen eindeutig: Kirchenschließungen sind aufgrund der tiefen Irritationen, die sie bei den Gläubigen auslösen und der Chancen, die mit diesem Schritt im Blick auf ein konkretes Kirchengebäude ein für allemal vertan werden, in den meisten Fällen pastoral unverantwortbar und dies weitaus stärker als etwa in der Zeit der Säkularisation 1802/3. Die fortgeschrittene äußere Säkularisierung des Alltags erfordert eine weitaus größere Behutsamkeit im Umgang mit den sakralen Freiräumen, da diese viel stärker als vor zweihundert Jahren als eben solche empfunden werden. So ist die Sensibilität größer geworden als etwa vor zweihundert Jahren, da der Kontrast größer geworden ist. Die Wertschätzung und Sensibilität für ein Kirchengebäude ist heute höher als

in den ersten christlichen Jahrhunderten. Es ist äußerst riskant, diese Glaubenswirklichkeit eben im Blick auf diese frühen Jahrhunderte relativieren zu wollen.¹⁵ Heilsgeschichte geht auch nach Konstantin weiter und manch kostbares ist im Sinne einer tieferen Entfaltung der Glaubensanthropologie im Laufe der späteren Jahrhunderte gewachsen. Das immer noch vorhandene Gespür vieler Menschen für Sakralität durch den Schritt einer Profanierung zu ignorieren ist verantwortungslos. Um die Brisanz aufzuzeigen, kann man etwas überspitzt von einer Vergewaltigung des *sensus fidelium* sprechen. Was bei einem solchen Schritt verloren gegeben wird, wird nicht mehr aufgefangen.

Anstatt letztlich doch zur *ultima ratio* einer Ganzaufgabe zu greifen, sollte viel stärker in die Richtung weiterer Nutzung über den unmittelbaren liturgischen Gebrauch hinaus nachgedacht werden. Die entscheidende Frage wäre, ob eben die skizzierte Botschaft des Kirchengebäudes verständlich und die liturgische Kernfunktion gewahrt bliebe. Dem Mittelalter war da offensichtlich mehr möglich als uns: In städtischen Pfarrkirchen wurden Gesandtschaften empfangen, es fanden Hoheitsakte statt und auch Gerichtsverhandlungen.¹⁶ Aus einem vergewisserten Bewusstsein der Mitte heraus könnte auch heute manches möglich sein.

Die Option für ein Offenhalten und Ingebrauchhalten der Kirchengebäude ist eine Option für eine missionarische Kirche, die sich nicht hinter Türen verschließt und im Leben unserer Gesellschaft präsent bleiben möchte. Kirche soll in diesem Sinne zur Verfügung stehen¹⁷, aus der Hingabe heraus, die ihr Herr in ihr leben will.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Rudolf SCHWARZ, *Kirchenbau. Welt vor der Schwelle*, Heidelberg 1960, 76.

² Vgl. Dietrich CONRAD, *Kirchenbau im Mittelalter. Bauplanung und Bauausführung*, Leipzig³ 1998, 128ff.

³ Vgl. Franz-Heinrich BEYER, *Geheiligte Räume. Theologie, Symbolik und Geschichte des Kirchengebäudes*, Darmstadt 2007, 49ff.

⁴ Vgl. Clemens KOSCH, *Kölns romanische Kirchen. Architektur und Liturgie im Hochmittelalter*, Regensburg 2000, 25; 66f.; 82.

⁵ Vgl. für das Spätmittelalter die Einschätzungen von Johan HUIZINGA, *Herbst des Mittelalters. Studien über Lebens- und Geistesformen des 14. und 15. Jahrhunderts in Frankreich und in den Niederlanden*. dt. Stuttgart¹¹ 1975. Titel des niederländischen Originals: *Herfstij der middeleeuwen*. Leiden 1919, 221ff.

⁶ Ein prominentes Beispiel ist die voll im gottesdienstlichen Gebrauch stehende Nikolaikirche der Quedlinburger Neustadt.

⁷ www.denkmalschutz.de

⁸ Vgl. dazu Philipp BLOM, *Schafft die Museen ab*, in: Die Zeit 2 (2008), 47.

⁹ Übersetzung nach Clemens BAYER, *Die beiden großen Inschriften des Barbarossa-Leuchters*, in: DERS. – Theo JÜLICH – Manfred KUHL, *Celica Iherusalem. Festschrift für Erich Stephany*, Köln/Siegburg 1986, 213–240, hier 227.

¹⁰ Zu dieser Problematik und ihrer gesellschaftlichen Relevanz vgl. Udo MAINZER, *Kirchen in Not – Denkmalpflege in Nöten?* in: *Denkmalpflege im Rheinland* 3 (2007) 97–101.

¹¹ Karl RAHNER, *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg im Breisgau³ 1965, 98f.

¹² Vgl. Gottfried LEDER, *Gemeindezusammenlegung. Anmerkungen zum Diskussionsstand und zu ihrer Praxis*, in: *Stimmen der Zeit* 12 (2007) 809–821.

¹³ Weitere Vorschläge vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, *Missionarisch Kirche sein. Offene Kirchen – Brennende Kerzen – Deutende Worte* = DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ (HG.), *Hirtenschreiben und Erklärungen* Heft 72, Bonn 2003, 19f.

¹⁴ Zu den mittelalterlichen Eigentumsverhältnissen und zur Bauherrenschaft vgl. CONRAD, *Kirchenbau* (s. Anm. 2), 35–44.

¹⁵ In diesem Sinne möchte ich die von Wolfgang Beinert vertretene Ansicht, die Umnutzung von Kirchen sei «nicht tragisch in einem spezifisch christlichen Sinn» entschieden zurückweisen. Vgl. Wolfgang BEINERT, *Heilige Stätten im Christentum*, in: *Stimmen der Zeit* 2 (2006), 112–124, hier 119f.

¹⁶ Vgl. DEUTSCHE STIFTUNG DENKMALSCHUTZ (HG.), *Welterbe Quedlinburg*, Bonn² 2007, 27; Konrad KUNZE, *Himmel in Stein. Das Freiburger Münster*, Freiburg im Breisgau¹² 2002, 109.

¹⁷ Vgl. Fulbert STEFFENSKY, *Die Dialektik von Form und Geist*, in: Annegret REITZ-DINSE (HG.), *Räume riskieren. Reflexion, Gestaltung und Theorie in Evangelischer Perspektive* (Kirche in der Stadt 11), Schenefeld 2003, 201.

MICHAEL GASSMANN · STUTTGART

PUBLIC VIEWING IM DOM

Über die mediale Vermittlung von Liturgie

Im Jahr 2007 wurde der umgestaltete Altarraum des Freiburger Münsters eingeweiht. Die Umgestaltung hatte eine beträchtliche Kontroverse ausgelöst, denn sie stellte den wohl schwersten Eingriff in die Raumstruktur und Bausubstanz der Kirche seit ihrer Erhebung zur Kathedrale 1827 dar: Der erhöhte Chorraum wurde durch die Mauerung sandsteinerner Altarstufen weit in die Vierung hinein verlängert. Zwei spätmittelalterliche Altarmensen an den östlichen Vierungspfeilern wurden abgebrochen, die neugotischen Retabeln mit Figuren aus dem sechzehnten Jahrhundert weggeschafft. Das Ensemble neugotischer Altäre, mit dem man die soeben zur Kathedrale aufgestiegene Bürgerkirche im neunzehnten Jahrhundert ausgestattet hatte, wurde damit endgültig zerstört. Der historische Bischofssitz wurde ausgemustert, das alte Chorgestühl entfernt. Der Münstertaler Künstler Franz Gutmann schuf stattdessen bewegliche Einzelsitze für das Domkapitel, Hocker für die Ministranten und Konzelebranten, einen quadratischen Zelebrationsaltar aus rotem Granit, einen Ambo aus demselben Material, einen in der Mittelachse des Langschiffes plazierten Bischofssitz aus Granit und Holz sowie zwei Altarleuchter. Ziel der Umgestaltung war es, den Altar und mit ihm das liturgische Geschehen näher ans Volk zu bringen. Das Ideal war ein Altar inmitten des Volkes, dem man sich von drei Seiten nähern kann, vergleichbar der Anordnung im Kölner Dom. Dort wird die Messe tatsächlich inmitten der Gemeinde gefeiert, weil die Gläubigen nicht nur im Langschiff, sondern auch im südlichen und nördlichen Querhaus Platz finden. Im Freiburger Münster mußte dieses Ideal unerfüllbar bleiben, da die enge Vierung – ein schönes Relikt des romanischen Vorgängerbaus – für die Gemeinde keinen Platz bietet. Die aus denkmalpflegerischer Sicht verheerende Umgestaltung erbrachte also keinerlei Nutzen im Sinne größerer Volksnähe.

MICHAEL GASSMANN, geb. 1966, 1992 A-Examen kath. Kirchenmusik an der Musikhochschule Köln, 2000 Promotion in Musikwissenschaft mit einer Arbeit über Edward Elgar an der Universität Freiburg. 2000-2008 Journalist; seit Oktober 2008 Dramaturg der Internationalen Bachakademie Stuttgart.

Das Scheitern des Vorhabens wurde durch nichts deutlicher dokumentiert als durch die zwei Leinwände, die man während des Hochamts zur Altarweihe vor die neugotischen Altäre in den Seitenschiffen gestellt hatte, damit die dort versammelten Gläubigen das Geschehen am neuen Zelebrationsaltar mitverfolgen konnten. Eine Videoübertragung war nötig, um großen Teilen der Gemeinde die «visuelle Teilhabe» am Weiheakt und an der nachfolgenden Eucharistiefeier zu ermöglichen. Auf Nachfrage konnte man aus den Reihen des Domkapitels erfahren, dass es im Freiburger Münster «auf vielfachen Wunsch von Gemeindemitgliedern» gängige Praxis ist, gutbesuchte Festgottesdienste mittels Leinwänden in die Seitenschiffe zu «übertragen».

Diese Art der medialen Vermittlung von Liturgie nährt nicht nur Zweifel am Sinn des radikalen Umbaus, sondern wirft auch die Frage auf, was in dieser Hinsicht liturgisch statthaft und sinnvoll ist. Man versetze sich einmal in die Situation eines Gottesdienstbesuchers im Seitenschiff des Freiburger Münsters: Er weiß, dass in wenigen Metern Entfernung der Priester am Altar das Hochgebet spricht; er hört es auch; zugleich sieht er vor sich die Leinwand, auf der das Geschehen abgebildet wird. Hinter diesem Bildschirm ragen Reste des gotischen Schnitzwerks der verbauten Altäre hervor. Wohin soll er sich wenden? Ist es nicht sonderbar, vor einer Leinwand zu knien und gewissermaßen die Videoprojektion zu verehren? Kniet er nicht etwa, weil im Kirchenraum, in dem er sich befindet, soeben wahrnehmbar, aber unsichtbar die Eucharistie gefeiert wird?

Es gibt andere Fälle medialer Vermittlung von Liturgie: Ein vom Fernsehen übertragener Gottesdienst ist ein solcher, bei dem das liturgische Geschehen von einem Punkt der Erde in den Rest der Welt übertragen wird. Ein anderer liegt bei Weltjugendtagsgottesdiensten vor: Hunderttausende besuchen eine Messe auf freiem Feld, die freilich in solch großer Entfernung zelebriert wird, dass der Zelebrant nur noch als weißer Punkt zu erkennen ist. Riesige Leinwände rechts und links des Altars geben optische Orientierung. In Krankenhäusern können Kranke die hauseigenen Gottesdienste häufig am Kopfhörer mitverfolgen; im Anschluß an die Messe macht der Priester einen Rundgang durch die Krankenzimmer und spendet die Kommunion.

Es ließe sich nun leicht hin sagen, man müsse sich in manchen Situationen eben zu helfen wissen. Freilich sagt die Art der medialen Vermittlung von Liturgie sehr viel über das Verständnis aus, das die «Organisatoren» eines live übertragenen Gottesdienstes von der *participatio actuosa* haben – und um eine Form von Live-Übertragung handelt es sich ja in allen erwähnten Fällen.

Einem Patienten im Krankenhaus ermöglicht die Radio-Übertragung der Krankenhaus-Messe einen weitgehenden Mitvollzug des liturgischen Geschehens, der freilich ohne visuelle Eindrücke auskommen muss. Alle

Gebete und Lesungen können gehört und eventuell mitgelesen beziehungsweise mitgebetet werden; Kranke, die bei dieser Gelegenheit zum Kopfhörer greifen, dürften in aller Regel liturgisch vorgebildet sein und den Ablauf der Messe kennen; sie wissen jederzeit, wo sie sind. Aktiv haben sie auch deshalb an der Eucharistiefeier teil, weil sie durch den Priester anschließend im Zimmer die Kommunion empfangen können. Eine weitergehende Teilhabe ist ausschließlich aufgrund ihres Gesundheitszustandes ausgeschlossen.

Mit der Fernsehübertragung ist es eine ganz andere Sache: Zwar kann auch hier jeder, der mag, zuhause das gesprochene und gesungene Wort aktiv mitvollziehen – auch wenn die Vorstellung, einer bete, singe und kniee vor dem Fernseher, etwas Peinliches und Komisches an sich hat; zugleich aber gibt es Eigengesetzlichkeiten einer Fernsehübertragung, die der aktiven Teilhabe Grenzen setzen. Die Kameras schwenken durch den Raum, verweilen bei dem ein oder anderen bemerkenswerten Detail des Kirchengebäudes, wenden sich ins Publikum und zoomen sich an Details heran. So kann es sein, dass dem geflüsterten Kommando an einen desorientierten Ministranten oder dem Schnupftuch im Ärmel des Konzelebranten eine Aufmerksamkeit zuteil wird, die ungeeignet ist, die Konzentration auf das liturgische Geschehen zu erhöhen. Ein Fernsehgottesdienst ist eben doch eher ein Stück mit journalistischen Kommentaren versehene Berichterstattung und weniger eine Liturgie, die medial zum Zwecke der *participatio actuosa* vermittelt wird. Ist die Kommentierung gut, mag man eine solche Übertragung als Unterweisung in die Liturgie verstehen, was mit aktiver Teilhabe naturgemäß nicht zu verwechseln ist.

Wiederum anders verhält es sich im Falle der Weltjugendtagsgottesdienste. Mag die äußere Anmutung auch die eines Happenings sein, so handelt es sich doch um einen Gottesdienst, der in unmittelbarer Anwesenheit der Gläubigen gefeiert wird. Es handelt sich gewissermaßen um die Normalsituation, mit dem Unterschied, dass nicht bloß einhundert, sondern einige hunderttausend Teilnehmer gekommen sind. Es sind so viele, dass die Zelebration für die meisten weder sicht- noch hörbar wäre ohne technische Hilfsmittel. Leinwände direkt neben dem Altar können helfen, der Gemeinde auf offenem Feld Orientierung zu geben, sie auszurichten auf den Altar hin.

Die Übertragungen ins Krankenzimmer und auf Leinwände auf dem Weltjugendtagfeld sind Hilfsmittel, um Menschen eine Konzentration auf und eine Teilhabe am liturgischen Geschehen zu ermöglichen. Gilt dies auch für die Leinwände im Freiburger Münster? Das wäre nur dann der Fall, wenn man behauptete, allein derjenige partizipiere in vollem Umfang aktiv, der alles sieht. Anders formuliert: dass Gläubige in den Seitenschiffen ohne diese optische Krücke von der *participatio actuosa* ausgeschlossen seien.

Das aber würde wohl nicht einmal das Freiburger Domkapitel behaupten wollen. Niemandem muss hier – wie auf dem Weltjugendtagsfeld – Orientierung gegeben werden. Jeder kann die Liturgie mitvollziehen und die Hl. Kommunion empfangen – am dafür vorgesehenen Ort, einer Kirche. Ein Kirchenraum wie das Freiburger Münster läßt alle still werden, die ihn betreten. Er fördert die Sammlung und Konzentration, weil er jene Heiligkeit (von allem Alltäglichen abgesondert) ausstrahlt, die er kraft Weihe besitzt. Zu dieser Ausstrahlung tragen auch die altehrwürdigen Altäre bei – zum Beispiel der Josephs-Altar im nördlichen und der Sakramentsaltar im südlichen Seitenschiff. (Diese beiden Altäre wurden inzwischen ihrerseits durch ebenjene Altäre ersetzt, die man aus der Vierung entfernt hatte.) Sie tragen selbst dann noch zur Sakralität des Raumes bei, wenn sie nicht mehr genutzt werden. Man hat sie ja nicht entweiht. Wer sie mit Leinwänden zustellt, traut der Kraft des Raumes nicht mehr, der ja selbst eine Form medialer Vermittlung darstellt. Es ist ein Irrtum des Zeitalters von Fernsehen, Live Stream, You Tube, Video on Demand und Public Viewing, dass nur das wirklich und wahr sei, was sich auf einem Bildschirm betrachten läßt. Diesem Irrtum ist man in Freiburg, auf vielfach geäußerten Wunsch der Gemeinde, aufgegeben. Selig, die nicht sehen und doch glauben.

MATTHIAS SELLMANN · BOCHUM

ERREGTE VERSAMMLUNGEN

Säkulare Liturgien in pastoralsoziologischer Perspektive

1. Hinführung: Der Tod eines Torwarts als Auslöser für säkulare Liturgie

Der November 2009 ist nicht nur wegen der immer spürbarer werdenden Dunkelheit oder den Allerheiligenliturgien ein Monat der Trauer. Denn der Selbstmord des von Depressionen gequälten Nationaltorwarts Robert Enke aus Hannover setzt eine kollektive Fassungslosigkeit frei, an die sich viele noch lange erinnern und die von den Zeitungen und Kommentatoren schon vor dem Begräbnis Enkes mit den großen Massentrauern um Prinzessin Diana Spencer, Michael Jackson oder Konrad Adenauers verglichen wird. Gerade die immer unpräzise Art des beliebten Torwarts, seine Ehrlichkeit, seine Freundlichkeit zu den Fans, aber auch seine überragenden sportliche Leistungen und sein Ehrgeiz ließen umso schockierender erscheinen, dass er die ganze Zeit das Geheimnis einer psychischen Krankheit verbarg. Die Pressekonferenz der Witwe Teresa Enke brachte ans Licht, wie schwer diese Geheimhaltung zu leben war, und sie wurde dadurch zu einer die ganze Gesellschaft betreffenden Frage danach, wie offen man in unserer Kultur Leistungsgrenzen und Versagensängste zeigen darf. Die Gleichzeitigkeit aus scheinbar bekannter Öffentlichkeit, geheimer Privatheit und einem moralisch bedrängenden Thema erzeugte einen Abgrund aus Irritation, Trauer und Schuld, der nach kollektivem Ausdruck verlangte.

Genau diese Bereitstellung von allgemein zugänglichen Mustern und Symbolen in bedrängenden Lebensmomenten sind nach religionswissenschaftlicher und kultursoziologischer Erkenntnis der klassische Ort und die klassische Dienstleistung von Ritualen und Liturgien. Hierfür gibt es sie. Rituale fügen der Welt keine neue Information hinzu, sondern sie begehen den bereits bekannten Raum, um sich seiner zu vergewissern. Rituale sind performative Akte der Grenzabschreitung; indem sie gefeiert werden, geschieht Bewältigung. Welches anthropologische und soziale Thema auch

MATTHIAS SELLMANN, geb. 1966, verheiratet und Vater von drei Kindern. Soziologe und Theologe; seit 2009 Juniorprofessor für Pastoraltheologie an der Ruhr-Universität Bochum.

das Ritual notwendig macht – Trauer, Initiation, Glück, Ehrung usw. – immer ist intendiert, Menschen wieder affirmativ in ihren Alltag entlassen zu können, weil sie ihn unterbrochen haben und in dieser Unterbrechung der Tatsache gedachten, dass dieser Alltag wie eine Insel von Risiko, Unsicherheit, Kontingenz, Vergänglichkeit und Zufall umspült wird.¹ Je öffentlicher solche auslösenden bedrängenden Lebensmomente sind und somit zur allgemeinen Frage nach Orientierung werden, desto liturgischer müssen sie bearbeitet werden; und zwar in dem Sinne, als ganze Ritualreihen, universal bekannte Symbolhandlungen und massenhafte Beteiligung zu vollziehen sind. Dabei ist es für die Funktionalität der Liturgie als einem *actus der conditio humana* unerheblich, ob sie mit explizit religiösem Gestus begangen wird oder nicht.

Die spontanen Trauerbekundungen sowie die offizielle Begräbnisfeier für Robert Enke werden insofern zu einem hochillustrativen Beispielfall für eine säkulare Liturgie. Sofort nach dem Bekanntwerden der Todesnachricht am Abend des 10.11.09 versammeln sich tausende von Fans vor dem Hannoveraner Stadion und aktivieren das für solche schockierenden Ereignisse gesellschaftlich bekannte Symbol- und Handlungsreservoir: Sie legen Schals, Blumen und Torwarthandschuhe ab; auf Schildern schreiben sie Bekenntnisse («Du wirst immer meine Nummer 1 bleiben»; «Wir vergessen Dich nie!» usw.); man verharrt schweigend; dabei werden massenhaft Kerzen und Grablichter entzündet, zum Teil als Logo von Hannover 96 gestellt; Fahnen werden auf Halbmast gesetzt, Homepages von Bundesligaverereinen schwarz designt, Traueranzeigen geschaltet, sogar ausländische Fußballmannschaften legen Schweigeminuten ein (FC Barcelona), man spielt mit Trauerflor; in Blogs und Chats, auf facebook und StudiVZ teilen Fans ihre Trauer, zum Teil brechen homepage-server unter der Intensität ihrer Zugriffe zusammen. Der elfte November versammelt dann mehrere tausend Menschen zu einer kirchlichen Andacht, anschließend sieht man über 35.000 Menschen trauernd durch Hannover ziehen.

All diese Symbole und rituellen Akte werden in der großen Gedenkveranstaltung vom 15. November gesammelt und medial fokussiert. Das Totengedenken für Robert Enke im Hannoveraner Fußballstadion wird zur größten Gedenkfeier, die je einem deutschen Sportler zuteilwurde. Die öffentlich-rechtlichen Sender übertragen die Feier live, die übrigens zur selben Sendezeit stattfindet wie die kirchlichen Sonntagsliturgien. Die Trauergemeinde wird dadurch enorm potenziert, circa sieben Millionen Menschen schauen zu. Die Feier trägt alle Züge einer säkularen Liturgie, was auch die Berichterstattung am nächsten Tag bestätigt.² Hierzu nur die Auflistung einiger hervorstechender Elemente: Der schlichte Sarg – er wird am 17.11.09 in der BILD-Zeitung mit dem Sarg Johannes Paul II. verglichen³ – steht aufgebahrt im Anstoßkreis des Spielfeldes und inmitten von

großen Kränzen. Die beiden Tore sind aufgestellt und aufgespannt und werden zum symbolischen Platzhalter für die Leere, die der Tote hinterlässt. Vor dem Sarg ist ein großes Blumenherz aus Rosen angebracht. Die Stadionbande ist schwarz und bekennt: «Wir trauern um Robert Enke.» Das Stadion, sonst ein Ort des Lärms und der extrovertierten Emotion, ist still und betroffen. Man sieht Männer weinen. Die Feier besteht aus Redebeiträgen in mahnenden, aufrüttelnden Worten,⁴ umrahmt von klassischer Musik und der Vereinshymne. Ein Hannoveraner Pfarrer und enger Begleiter der Familie Enke betet mit den Fans das Vater-Unser. Der Höhe- und Abschlusspunkt besteht aus einem Trageritual: Die Mannschaft von Hannover 96 umsteht den Sarg ihres Kapitäns; sechs Spieler nehmen ihn auf und tragen ihn durch das Spalier der anderen. Dies wird von der Feier her mit den Worten interpretiert: «Nun geleitet Euren Kapitän das letzte Mal aus dem Stadion heraus.»

Insgesamt wird überdeutlich, was bereits in vielen Analysen umkreist wurde: dass Fußball das größte säkulare Symbolsystem der deutschen, ja vielleicht sogar der globalen Gesellschaft darstellt, über das sich nicht nur sehr verschiedene Menschen und Lebensstile kulturell integrieren können, sondern dass auch die enorme Potenz hat, über seine Metaphern, Rituale und Plausibilitäten die großen anthropologischen Lebensthemen ritualisierend zu versprachlichen.⁵

2. Weitere Beispiele säkularer Liturgien und erste Begriffsklärungen

Natürlich stimulieren nicht nur individuellen Katastrophen wie der Selbstmord eines Prominenten solche säkularen Liturgien. Die Kulturwissenschaften untersuchen auch andere gesellschaftliche Phänomene mit religionswissenschaftlichem Vokabular. Intensiv erforscht sind etwa die Inszenierungsliturgien im politischen Raum wie Wahlkämpfe, Tarifkonflikte oder Parteitage. Prozessionsphänomene wie die Love Parade oder der Ansturm von Fans in die Konzertsäle berühmter Musiker kommen in den Blick. Die Architektur säkular hoch bedeutsamer Orte wie Museen, Bahnhöfen oder Innenstadtplätzen antizipiert die Raum- Zeichen- und Bewegungslogik von Kirchen und Tempeln. Stadionchoreografien im Fußball, Musical- und Marathoninszenierungen, aber auch die Eventisierung von nationalen Gedenkfeiern, Industriemessen bis hin zu militärischen Traditionen wie dem «Großen Zapfenstreich» werden nicht nur vom Feuilleton, sondern längst auch vom seriösen wissenschaftlichen Diskurs in ihrer mindestens liturgieanalogen Funktionalität identifiziert.⁶

In soziologischer Perspektive müssen vier Merkmale gegeben sein, um von einer Liturgie zu sprechen:

- a) Eine Versammlung körperlich anwesender und aufeinander emotional erregt reagierender Menschen;
- b) Eine Bekanntheit bestimmter kommunikativer Scripts; die die wechselseitige Reaktion der versammelten Menschen entindividualisieren, also ritualisieren, d.h. unspontan und damit sozial homogenisierbar machen;
- c) Symbolische Materialobjekte, in denen sich die rituellen Akte ausdrücken und objektivieren;
- d) Externe personale Präsentationssubjekte, die die Erregung der Versammlung sowohl stimulieren wie ausrichten und präsentieren.

Für die Feier eines Fußballspiels werden die genannten Merkmale so eingelöst: Eine Stadionkurve voller Fans versetzt sich selbst und durch das Spiel in Erregung (Merkmal a), indem sie wechselseitig die Bekanntheit bestimmter Kommunikationsscripts unterstellen (Merkmal b), z.B. die Kenntnis der Vereinsfarben, bestimmter Gesänge oder bestimmter Verhaltensetikette. Diese Scripts werden in bestimmten symbolischen Materialobjekten exploriert (Merkmal c), so etwa in Fahnen- und Schalpräsentationen, dem Absingen bestimmter Choräle oder der kollektiven Bewegungsgleichschaltung in bestimmten Tanzbewegungen. Als takt- und richtunggebend wirkt dabei der gemeinsame und gleichzeitige Bezug auf externe Präsentationssubjekte (Merkmal d), in diesem Fall etwa die Fußballspieler auf dem Rasen, der Schiedsrichter oder auch der wütend gestikulierende Trainer in der Coachingzone.

Für die Feier einer katholischen Eucharistiefeier kann man analog analysieren: Eine in einem Kirchenraum versammelte Gemeinde (Merkmal a) reagiert in erregter Weise in rituellen Formen aufeinander (Merkmal b), indem sie sich mit Kniebewegungen und unter Sprechen bestimmter Bekenntnisformeln (Merkmal c) auf einen Priester und dessen Weihehandlungen bezieht (Merkmal d). Diese Merkmale sollen im Folgenden erklärt werden.

3. Soziologische Analyse der Merkmale säkularer Liturgien

Die entscheidendste Variable für eine wirksame Liturgie ist die *Sozialform der erregten Versammlung*. Diese überraschende These stammt aus der Religionstheorie Emile Durkheims (1858-1917), einem der Begründer der modernen Religionssoziologie. Durkheim geht in seinem Œuvre der Frage nach, wie sich überhaupt soziale Ordnung ergibt und begründet. Gegen den Ansatz einer atomistischen Ordnungstheorie, nach der sich Ordnung aus dem Willensbeschluss vertraglich verbundener Einzelsubjekte additiv

ergibt, setzt er die Erklärungskraft einer konsensuellen Theorie: Hiernach ist die Kraft sozialer Vergemeinschaftung vorgängig zu den Subjekten zu modellieren. Das, was entsteht, wenn Menschen interagieren, ist mehr als die Summe der Investitionen der Einzelnen; es entsteht eine unableitbare Größe *sui generis*, die von den Einzelnen als extern, verpflichtend, unabhängig und verallgemeinernd erfahren wird.⁷ Subjekte werden zueinander in Gemeinschaft getrieben durch eine Faszination, die sich gerade aus ihrem Zusammenschluss sowohl ergibt wie sie sich in ihm bekundet. Die Sphäre des Sozialen tritt dem Subjekt somit von Außen entgegen, und zwar als eine deswegen unbedingt verpflichtende Instanz, weil es die in jedem Subjekt bereitliegende überindividuellen Dispositionen aktiviert und schützt und somit nicht als metaphysische Entität behauptet werden muss, sondern als intrinsischer Faktor wirkt. Dies geschieht in Mechanismen der Repräsentation, wie zum Beispiel in Rechts- und Moralregeln, in Institutionen, Pflichtkatalogen oder Kollektivsymbolen. Durkheims Forschungen kommen von hierher zum einen zur Frage, in welchen Mechanismen diese kollektiven Repräsentationen immer wieder neu vitalisiert werden, zum anderen zur Entdeckung der Religion als der letztpräzisen Identifikation dieser sozialen Kraft.

Beide Stränge werden im Konzept der erregten Versammlung zusammengeführt. Religion ist für Durkheim «das System der Symbole, durch die die Gesellschaft ihrer selbst bewußt wird. Es ist die dem Kollektiv eigene Denkweise.»⁸ Da Religion also die Symbolsprache des Sozialen ist, müssen sowohl soziale Formen religiös, als auch religiöse Formen sozial bestimmt werden können. Diese wechselseitige Übersetzbarkeit wird nun in emotionalisierten Versammlungen besonders anschaulich. Durkheim sieht im massenpsychologischen Studium erregter Versammlungen den besten Anschauungsgehalt für seine Grundthese. Hier kommt es zur «kollektiven Efferveszenz», jenem Phänomen der überindividuellen Verschmelzung in Gruppenprozessen: «Innerhalb einer Ansammlung, die eine gemeinsame Leidenschaft erregt, haben wir Gefühle und sind wir zu Akten fähig, deren wir unfähig sind, wenn wir auf unsere Kräfte allein angewiesen sind. Löst sich die Ansammlung auf und stehen wir allein da, dann sinken wir auf unsere gewöhnliche Ebene zurück und können dann die Höhe ermessen, über die wir uns über uns hinaus erhoben haben. (...) Das ist der Grund, warum alle politischen, ökonomischen oder konfessionellen Parteien periodisch Versammlungen einberufen, auf denen ihre Anhänger ihren gemeinsamen Glauben beleben können, indem sie ihn bezeugen. Um diese Gefühle zu stärken, die alleingelassen, verkümmern würden, genügt, diejenigen, die sie empfinden, einander näher und in enge Beziehung zu bringen.»⁹

Solche Gruppen entbinden ein Magnetfeld, das den Einzelnen in paradoxer Weise zu sich selbst bringt, indem es ihn von seinen rein individuellen Anteilen herauslöst und in ein Kollektiv einbindet. Der Einzelne begegnet

vital und kreativ der kollektiven Wurzel, der er sich verdankt.¹⁰ Dies geschieht über symbolische Repräsentation, und darum kann Durkheim sagen: «In diesem gärenden sozialen Milieu und aus dieser Gärung selbst scheint also die religiöse Idee geboren worden zu sein.»¹¹

So einfach diese Beobachtung Durkheims erscheinen mag, so erschließend ist sie doch. Die Kopplung religiöser Symbolik und sozialer Energie gehört heute zum alltäglichen Bildbestand. Vielerorts beweist sich, dass religiöse Energie und Symbolproduktivität eng an soziale Energie gebunden ist, und dass sich soziale Energie in religiösen bzw. religiös anmutenden Symbolbeständen exploriert. Eindrückliche Beispiele liefern etwa die so alltäglich gewordenen Bilder aufgewühlter Menschenmengen islamischen Glaubens nach ihren Freitagsgebeten. Hier ist wahrlich ein «gärendes Milieu», das die Trennung von sozialen und religiösen Identitätsanteilen unmöglich macht. Ähnlich im popkulturellen Sektor: Kreischende Teenies werden im Kampf um die Aufmerksamkeit ihrer Idole auffällig sowohl homogen wie symbolproduktiv. Symbolkämpfe wie die um das Kruzifix oder um das Kopftuch werden als Kämpfe um soziale Akzeptanz interpretierbar.¹² Und politische Aufmerksamkeit wird heute über die Hoheit über das symbolische Bild sowie über soziale Mobilisierung und Emotionalisierung erzielt. Hierfür braucht nur an Barack Obama erinnert werden, der die politische Szenerie unverkennbar mit religiöser Liturgik zu verbinden weiß. Wer an Obamas Inszenierung der Antike anlässlich seiner offiziellen Nominierung zum Präsidentschaftskandidaten der US-Demokraten im August 2008 im Footballstadion von Denver denkt, an seine Rede vor der Berliner Friedenssäule oder an das Vereidigungs-Spektakel bei der Amtseinführung, dem drängt sich religiöses Vokabular zur Beschreibung der Phänomene genauso auf wie massenpsychologisches. Nicht nur das Feuilleton sieht in Obama einen «Polit-Messias», der in säkular eucharistischer Weise den Wandel, die Wandlung bewirkt («Change – We can believe in!»), der Kraft verbreitet und das Beste in den Menschen weckt («Yes, we can!») und der Amerika wieder zu dem macht, wozu es sich «berufen» fühlt («I have a dream.»).^{13/14}

Damit diese gleichermaßen religionsproduktiven wie religionspräsentativen Effekte in erregten Versammlungen erzeugt werden können, bedarf es aber weiterer Faktoren. Liturgien sind Symbol- und Ritualprozesse, die in versammelten Menschen über deren *Körperpräsenz und -aktivität* verstärkt werden. Ohne diese Körperlichkeit des zugrundeliegenden Substrates würden Liturgien nicht funktionieren. Denn Liturgien sind sich bis zu einem gewissen Sättigungsgrad intensivierende Prozesse wechselseitiger Beobachtung. Diese Beobachtbarkeit ist zum einen an physische Präsenz gebunden, zum anderen an eine Symbolgrammatik, die allen bekannt ist (kommunikative Scripts) und die es dem Einzelnen erlaubt, seinen Gruppenbezug zu signalisieren. Liturgisch-religiöses Handeln ist ja erkennbar kein rein indi-

viduelles Handeln, sondern reduziert die Beiträge des Einzelnen auf die Passung zum allgemein geltenden Script. Auch so scheinbar extrovertierte und hochindividualisierte Prozesse wie etwa ein Techno-Rave zwingen das tanzende Subjekt zu selbstdisziplinierenden Konventionen starken Ausmaßes. So wird sich jeder sehr schnell exkludiert und sozial befremdet fühlen, der während der Love Parade Wiener Walzer als Paartanz aufführt oder ohne jede erkennbare Stilbruchabsicht im Trachtenanzug daherkommt. In durch und auf Symbole hin erregten Versammlungen gelten *kommunikative Scripts*, deren Bekanntheit allen Anwesenden unterstellt wird: Während eines Gelöbnisses wird nicht geklatscht, während eines Parteitages schon. Bei einer Lichterkette wird geschwiegen, bei einem Richtfest wird getrunken, bei einer Vernissage wird Kompliziertes vorgetragen, bei einer Stadionchoreografie Simples. Diese kommunikativen Scripts sind anspruchsvoll. Sie werden fundiert in komplexen Prozessen vororganisierter und daher transzendent erfahrener Selbstverortung in Welt; und sie werden in ihrer Kraft aktualisiert in ihrem Bezug auf zwei Katalysatoren: den personalen Präsentationsagenten und das symbolische Materialobjekt.

Zum *personalen Präsentator* hat ebenfalls Durkheim wichtige Analysen beigebracht. Diese Person bündelt, aktiviert und orientiert den Bezug zur Gruppe und zum Kollektivsymbol. Es geht um *leader*, sozusagen um die Gruppe als Subjekt. Sehr plastisch beschreibt Durkheim etwa den «Dämon der Beredsamkeit»: «Das erklärt auch die besondere Haltung desjenigen, der zu einer Menge spricht (...) Seine Sprache wird großsprecherisch, was unter gewöhnlichen Umständen lächerlich wäre; seine Gesten haben etwas Herrisches; selbst seine Gedanken werden maßlos und lassen sich leicht zu allen möglichen Arten von Übertreibungen verleiten. Er fühlt eben ein ungewöhnliches Maß an Kräften, die ausufern und nach außen drängen. Manchmal hat er sogar das Gefühl, dass er von einer moralischen Macht besessen ist, die ihn übersteigt und deren Interpret er ist. An diesem Zug erkennt man, was man oft den Dämon der Beredsamkeit genannt hat. Nun ist aber dieses ungewöhnliche Übermaß an Kräften höchst wirklich: Es wächst dem Redner aus der Gruppe zu, an die er sich wendet. Die Gefühle, die er hervorruft, kommen zu ihm zurück, nur mächtiger und vergrößert, und verstärken wiederum seine eigenen Gefühle. Die leidenschaftlichen Energien, die er entfacht, hallen in ihm wieder und steigern seine Stimme. Es spricht nicht mehr der einzelne, sondern die verkörperte und personifizierte Gruppe.»¹⁵

In beiden Dimensionen – der des symbolischen Materials und der des personalen Präsentators – geht es um das Problem der Repräsentation. Weder sakrale noch säkulare Liturgien sind verständlich, ohne dieses Problem durchdrungen zu haben. Bekanntermaßen kann die Wirksamkeit von Repräsentation ja allem Substrat anhaften: Wimpel, Fahnen, aber auch

Zigarettenkippen¹⁶, Büchern, Zahlen, egal was. Es geht immer um Zuschreibungsqualität, also darum, ob sich im Material kollektive Bedeutungen verdichten, die es wiederum erlauben, sich über das Symbol als Kollektiv zu erfahren. Für Christen ist etwa das Kreuz sowohl ein Identitäts- wie ein Zugehörigkeitszeichen; für die Fans des FC St. Pauli ist es der Totenkopf, für HipHopper bestimmte Arten, die Hose zu tragen. Hier wird das deutlich, was Pierre Bordieu treffend als den «Urzirkel der Repräsentation» bezeichnet: «Weil der Repräsentant existiert, weil er repräsentiert (ein symbolischer Akt), existiert die repräsentierte, symbolisierte Gruppe und lässt sie im Gegenzug ihren Repräsentanten als Repräsentanten einer Gruppe existent werden.»¹⁷

Beide Pole, Kollektiv und Repräsentation, beziehen also ihre Realität aus der dialektischen Wechselseitigkeit. Es ist eben nicht so, dass es erst ein Kollektiv gibt, das sich dann, im chronologischen Nacheinander, seinen Repräsentanten «erfindet»; vielmehr muss es diesen schon haben, um überhaupt als Kollektiv agieren zu können. Umgekehrt erscheint ein Kollektiv erst dann als faktisch konstituiert, wenn es sich fiktional über Repräsentationsmedien selber beobachten kann. Diesen Zirkel aktivieren Liturgien, und darum werden sie je wichtiger, je prekärer und wahlformiger sozialer Zusammenhalt geworden ist; und darum werden sie je stärker, je vitaler sich soziale Energie in ihnen ausdrückt. Wer wollte bezweifeln, dass etwa die Leipziger Montagsdemonstrationen im Jahr 1989 von sozialer Energie nur so knisterten («Wir sind das Volk!»)? Und wer kann übersehen, dass sich diese Bewegung an ganz konkreten Symbolen und Verhaltensweisen wechselseitig beobachtet und versichert hat?

4. Übertrag in die Problematik kirchlicher Liturgie

Natürlich wird und muss diese formale Formatanalyse, die sakrale Liturgie mit säkularer über einen Kamm schert, theologischen Widerspruch hervorrufen. In theologischer Hinsicht ist Gottes Geist das handelnde und vergemeinschaftende Subjekt, und Gottesdienst ist Gottes Dienst an seiner Welt. Diese innere Sinnbestimmung kann soziologisch nur beobachtet, nie aber methodisch nachvollzogen werden. Auch wird sicher nicht sauber genug geschieden, was hier als «Ritual», als «Gewohnheit» und als «Liturgie» gelten soll. Dass Durkheims Theorie der religionsproduktiven erregten Versammlung viele Fragen offen lässt und z.B. dringend vor Faschismusverdacht zu schützen ist, ist ebenfalls offensichtlich. Und schließlich bleibt auch die Verwendung des Begriffes «Religion» unklar, was sofort die Schwierigkeit nach sich zieht, wann man etwas als «religiös» und wann als «religions-analog» ansprechen soll. All dies ist zugestanden – wohl aber mit dem Hinweis, dass diese Klärungen möglich sind und hier nur der zentralen Intention untergeordnet wurden, säkulare Liturgien über ein Begriffsraster zugänglich zu machen.

Dieses Begriffsraster kann für theologische Anschlüsse in dreierlei Hinsicht bedeutsam sein: Erstens ist es auffällig, dass säkulare Kommentatoren in intensiverer Weise als früher religiöses Vokabular zur Beschreibung säkularer Prozesse benutzen. Auch die Teilnehmer an säkularen Liturgien – also an Raves, Musicals, Lichterketten, Vernissagen, Gedenkfeiern, Lichtinstallationen, Stadtmarathons usw. – explorieren immer wieder in auffälliger Weise ihre Erfahrungen in religiöser Sprache.¹⁸ Ob dies als substantielle *«Wiederkehr des Religiösen»* bezeichnet werden kann oder einfach nur eine (nach dem 11. September 2001?) intensivere Wahrnehmung auch bereits vorher bestehender Kulturvollzüge darstellt, muss hier nicht entschieden werden.¹⁹ Für die Theologie ist entscheidend, dass sich religiöse Sprache neu kulturell zu bewähren scheint, was zum einen natürlich das Problem verschärft, wie man die Typik der eigenen Begriffe (wie etwa den der *«Liturgie»*) klarer verständlich macht. Zum anderen ergibt sich aber die riesige Chance, mit den eigenen explizit religiösen Erfahrungen im säkularen Raum neu und unvorbelasteter anschlussfähig zu sein.

Dies führt zum zweiten Punkt. Von Franz-Xaver Kaufmann, dem Altmeister der deutschsprachigen Religionssoziologie, stammt die Einschätzung, dass die Zukunft des Christentums in Europa entscheidend davon abhängen wird, ob es gelingt, die Intentionen des Christlichen nicht zuerst an die Resonanzräume des Kirchlichen, sondern an die des allgemein Kulturellen anzuschließen.²⁰ Es seien die gesamt-kulturellen Entwicklungen, in denen sich die öffentliche Kraft des Christentums zu bewähren habe, nicht die kirchlichen. Christentum ist für Kaufmann eben *«ein wesentlich komplexeres Phänomen als die Kirchen»*, die unübersehbaren Trends der Deinstitutionalisierung der kirchlichen Institutionen sind also gleichbedeutend mit dem Verlust weltanschaulicher Diskurskontrolle, und insofern bildet sich eine neue öffentliche Interpretationsarena rund um die Themen der Kontingenzbewältigung von Leben und Welt als dem zentralen Code religiöser Kommunikation. Kaufmann ermutigt dazu, nach den kulturellen Widerständen, aber auch den Verstärkern christlich inspirierter Gehalte Ausschau zu halten und sich als kultureller Akteur in das große Spiel religionsförmiger Verarbeitung von Wirklichkeit einzubringen.

«Wer sich für die Zukunft von Religion interessiert, dem sei (...) geraten, in erster Linie auf historisch in der allgemeinen Kultur verankerte Phänomene zu achten und sie daraufhin zu prüfen, inwieweit sie sich als Generatoren von Entparadoxierungsstrategien eignen.»²¹

Der Aufsatz wollte zeigen, dass das Verlangen nach symbolischer Vergewisserung in episodalen Vergemeinschaftungsformen als eine solche Entparadoxierungsstrategie und als Verstärker christlich inspirierbarer Gehalte angesehen werden kann.

Gerade im liturgischen Bereich scheint gegenwärtig jedoch eher das Bedürfnis nach Abgrenzung und kultisch-konfessioneller Profilierung vorzuherrschen. Darum bräuchte es drittens eine Renaissance jenes christlichen Kulturoptimismus, der im Zuge einer Reflexion auf die Geschichtlichkeit des Offenbarungsereignisses auch kirchliches Tun als Teil des je umfassenderen säkularen Weltvollzugs anerkennen kann. Hiernach begegnete die kirchliche Liturgie dann in der säkularen Liturgie immer schon einem Teil von sich selbst, entginge jeder Versuchung zur Abwertung und suchte vielmehr nach den zwar unthematischen, aber gleichwohl heilvollen Spuren der Anwesenheit Gottes inmitten der säkularen Kultur.²² Denkbar wäre eine Art dialogische Lernpartnerschaft mit säkularen Akteuren im Streben nach dem geeignetsten und humansten Symbolausdruck für die Lebens- und Weltbewältigungsthemen heute – was alles andere bedeuten würde als den Ausverkauf der für die Kirche ohnehin unverfügbaren großen Rituale samt ihrer Selbstverständnisse. Im Gegenteil: Je genauer man heute Säkularität studiert und lebt, desto mehr drängt sich einem die attraktive Schönheit und Weisheit der christlichen Liturgie auf. Wie alles von Gott Geschaffene erstickt sie nur dann, wenn sie das Andere ihrer selbst nicht als Teil ihrer selbst respektiert.

ANMERKUNGEN

¹ Zur allgemeinen Funktion von Ritualen vgl. nur Hans Gerald HÖDL, Art. *Ritus/Ritual*, in: Harald BAER u.a. (Hg.), *Lexikon neureligiöser Gruppen, Szenen und Weltanschauungen. Orientierungen im religiösen Pluralismus*, Freiburg u.a. 2005, 1117–1121 (mit Lit.).

² Vgl. nur als Ergebnis einer Medienanalyse die folgende Passagen: «Es ist eine in vielerlei Hinsicht außergewöhnliche Zeremonie. (...) Auf den Rängen ist es still wie in einer Kirche.» (Frankfurter Rundschau vom 16.11.09, S2); «Dieses Stadion ist der richtige Ort für ihre Trauer. Es ist ihre Kirche. Aber man kann hier im Trikot kommen, klatschen und rauchen und seinen Schal schwenken. Man kann trauern wie ein Fan-Herz eben trauert.» (BILD vom 16.11.09, S.14); «Gemeinsam still zu sein kann ein viel größeres Geschenk und ein viel stärkeres Erlebnis sein, als gemeinsam zu klatschen.» (SZ vom 16.11.09, S. 3); «Die Trauerfeier für Robert Enke war schon deswegen angemessen, weil den Teilnehmern das Bedürfnis nach Katharsis ins Gesicht geschrieben stand.» (FAZ vom 16.11.09, S. 27); «In der S-Bahn auf dem Weg zum Stadion (...) herrscht eine geradezu andächtige Ruhe, fast Stille.» (FAZ vom 16.11.09, S. 21); Verben wie «schreiten»; «inhalten»; «mahnen»; «verharren» oder «schweigen» dominieren die Beschreibungen und unterstreichen die kultische Rezeption der Gedenkfeier. Auch der kritische Kommentar der WELT analogisiert die Gedenkfeier mit kirchlichen Feiern: «Bei kirchlichen Beisetzungen spenden Rituale Trost, und die Liturgie gewährt eine eingeübte Sicherheit. Dies fehlt. Schmerzlich.» (WELT vom 16.11.09, S. 8). Für den Online-Beitrag des WELT-Journalisten Richard Herzinger gilt sogar: «Enkes Leidensweg gleicht einer Heiligenlegende.» Denn: «Die Aufbahrung von Robert Enkes Sarg im Stadion in Hannover markiert den kultischen Höhepunkt einer überbordenden kollektiven Anteilnahme, die quasireligiöse Dimensionen angenommen hat.» (vgl. www.welt.de/sport/fussball/article5213779/Enkes-Leidensweg-gleicht-einer-Heiligenlegende.html vom 15.11.09; Zugriff am 18.11.09).

³ S. 13.

⁴ «Zwanzigers [gemeint ist der Präsident des Deutschen Fußballbundes, Theo Zwanziger, MS] stets leicht pastoraler Ton, hier ist er angebracht.» (Frankfurter Rundschau vom 16.11.09, S. S2).

⁵ Vgl. zu dieser These nur Matthias SELLMANN, *Kugel-Kult. Fußball als begehrteste Parallelwelt der Gegenwartskultur*, in: Johann E. HAFNER/Joachim VALENTIN (Hg.): *Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung der Wirklichkeit*, Potsdam 2009, 299–316 (mit Lit.).

⁶ Vgl. nur als Einstieg in eine reiche Literaturlandschaft Herbert WILLEMS/Martin JURGA (Hg.), *Inszenierungsgesellschaft. Ein einführendes Handbuch*, Opladen 1998; sowie Winfried GEBHARDT u.a. (Hg.), *events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000.

⁷ Der berühmte Chosismus Durkheims; vgl. hierzu Emile DURKHEIM, *Die Regeln der soziologischen Methode*, Frankfurt am Main³ 1995 (zuerst 1895). Im Ganzen vgl. zu Durkheims Ordnungs- und Religionstheorie Matthias SELLMANN, *Religion und soziale Ordnung. Gesellschaftstheoretische Analysen*, Frankfurt/New York 2007, 203–330.

⁸ Emile DURKHEIM, *Der Selbstmord*, Frankfurt am Main⁷, 1999 (zuerst 1897), 363.

⁹ Emile DURKHEIM, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt am Main² 1998 (zuerst 1912), 289.; vgl. auch DERS., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt 1996³, (zuerst 1911), 149–154. Auch Hans JOAS organisiert die für seine Wertentstehungstheorie fundamentale Durkheim-Rezeption über den Begriff der «kollektiven Effervescenz»; vgl. *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt am Main 1999, 87–109.

¹⁰ Zu diesem wichtigen Gedanken – dass Kultur gerade die Entlastung von Individualität bedeutet und von hierher Attraktion entwickelt – vgl. auch die Interpretation von Hartmann TYRELL: *Emile Durkheim – Das Dilemma der organischen Solidarität*, in Niklas LUHMANN (Hg.), *Funktionale Differenzierung – Zur Geschichte einer Idee*, Opladen 1985, 181–250, hier 198–200; ebd.:238 (Anm. 130) auch nähere Hinweise, inwiefern Durkheim als Entdecker der Kultur im modernen Sinn verstanden werden kann.

¹¹ DURKHEIM, *Die elementaren Formen*, a.a.O., 301.

¹² Vgl. nur Hans G. KIPPENBERG/Kocku von STUCKRAD, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003², 110f zum Kruzifixstreit: «An der hitzigen Debatte um diese Frage (...) kann man studieren, wie auch in Deutschland Religion keineswegs nur als Inbegriff des individuellen Glaubensbekenntnisses galt, sondern zugleich (als, MS) Ausdruck der Zugehörigkeit zu einer moralisch konstituierten Gemeinschaft.»

¹³ Vgl. nur das bestens rezensierte Buch von Christoph MARSCHALL, *Barack Obama – Der schwarze Kennedy*, Zürich 2009, v.a. 105–117.

¹⁴ Der hier beschriebene Zusammenhang von religiöser und sozialer Energie erlaubt eine selbstkritische Wendung auf die kirchliche Liturgie: Kann es sein, dass diese von den Leuten heute oft als so kraft- und ausdruckslos empfunden wird, weil sie sich offenbar nicht mehr aus vitalen sozialen Energien speist, so dass gar keine gemeinsame Symbolinterpretation und -innovation mehr zustande kommt? Wie oft werden Gottesdienstgemeinden gar nicht als Gemeinschaft, sondern als Ansammlung je für sich zelebrierender Gläubiger erlebt! Liturgiereform müsste dieser These nach als kirchliche Sozialreform gestaltet werden, als Arbeit an der sozialen Energie der feiernden Gläubigen. Denn nach Durkheim entscheidet sich die Intensität der religiösen Symbolenergie auch an der Frage, wie hoch überhaupt die gegebene soziale Intensität ist. Die Fokussierung auf die «rechte Feier» oder die virtuose Zelebration der Liturgie führt dann jedenfalls am Ziel vorbei, wenn sie sich nicht mit derselben Akribie auf die Interaktionsqualität der Feiernden bezieht.

¹⁵ DURKHEIM, *Die elementaren Formen*, a.a.O., 290.

¹⁶ Man denke nur an das berühmte Beispiel Leonardo BOFFS in der *Kleinen Sakramentenlehre*, Düsseldorf 1982⁵, 27–33. Für Durkheim war klar, dass die Kraft heiliger Verpflichtung an allem erfahrbar werden kann, was irgendwie soziale Bedeutsamkeit erlangt. Hierin folgt ihm etwa Roger Callois in seinen Analysen über «Heiligkeit und Reinheit» in: *Der Mensch und das Heilige*, München 1988, 39–50.

¹⁷ Zitiert bei Peter BERGHOFF, Art. *Kollektive Repräsentation*, in: Christoph AUFFARTH u.a. (Hg.), *Metzler-Lexikon der Religion*, Bd. 2, Stuttgart/Weimar 1999, 193–201, hier 195.

¹⁸ Noch einmal zum Gedenken an Enke: Trauernde werden zitiert mit: «Auch der Himmel weint.» Oder sie beten, in kreativer Anspielung an seinen Torwartberuf: «Ruhe in Frieden und halt das Himmelstor sauber!»; vgl. TAZ vom 16.11.09, S. 13.

¹⁹ Zum intensiven Diskurs um die Frage nach einer «Wiederkehr der Religion» vgl. nur Detlef POLLACK, *Rückkehr des Religiösen?*, Tübingen 2009.

²⁰ Vgl. Franz-Xaver KAUFMANN, *Wo liegt die Zukunft der Religion?*, in: Michael KRÜGGELER u.a. (Hg.), *Institution – Organisation – Bewegung. Sozialformen der Religion im Wandel*, Opladen 1999, 71-97; das folgende Zitat ebd., 89.

²¹ Ebd., 94; Mit letzterem ist die soziologische These angesprochen, nach der Religion die Probleme der Daseinsdeutung verarbeitbar macht, indem sie offenbare Paradoxien – wie den Tod, das Leid Unschuldiger, das Scheitern usw. – über bestimmte, vor allem semantische Strategien entschärft. Religion verspricht (nicht: beweist!) z.B. ein besseres Jenseits, normiert Verhalten über Moralbefehle, motiviert Gemeinschaftsbildung jenseits der Kenntnis von Personen usw. Solche Strategien heißen Entparadoxierung – und machen gerade den Attraktivitätsgehalt von religiöser Kommunikation aus.

²² Dazu bis heute immer wieder lesenswert Karl RAHNER, *Theologische Reflexionen über das Problem der Säkularisation*, in: DERS., *Schriften zur Theologie*, Bd. VIII, Einsiedeln/Zürich 1967, 637-666.

ERICH KOCK · KÖLN

DIE ANDACHT DER AUFMERKSAMKEIT ODER: DER WEG FÜHRT NACH INNEN

Versuch über Peter Handke

Bis zu diesem Augenblick gibt es (neben zahlreichen wertschätzenden) nicht wenige Urteile von Literatur- und Theaterkritikern, Literaturwissenschaftlern oder keineswegs professionellen Liebhabern des Lesens, die mit den Hervorbringungen des Poeten Peter Handke nicht ins Reine kommen. Einige unter ihnen unterstellen ihm «hochgestochene Wichtigtuerei», ein schon kauziges Vergeheimnissen klarer Tatbestände und «ambitionierte Plattitüden». Andere nehmen ihn vor allem als pathetischen Verfertiger bloßer Tautologien wahr. Wieder andere (nicht nur professionelle «Poltergeister» unter den Kritikern zeitgenössischer deutschsprachiger Literatur) beschreiben Handke als einen Autor, der aufs Peinlichste «religiöse Motive und Begriffe missbraucht». Auf der anderen Seite habe man einen umfanglichen Teil der Bücher Handkes als «Erbauungsliteratur» zu werten und in der Nähe der Hedwig Courths-Mahler (1867–1950) zu suchen.

Bei derart massiven Einwüfen, Recherchen, ja, Abkanzungen drängt sich natürlich ein Verdacht auf: entzieht sich der Erzähler, Verfasser von Sprechstücken, Aufzeichnungen und Aufsätzen vielleicht einem Kanon, den die Kritik vielen ihrer Urteile und Wertungen zu Grunde legt? Und verrät sich hier nicht vielleicht doch der ungefragte Hintergrund eines Literaturverständnisses, das mehr oder weniger «klassisch» oder «klassizistisch» orientiert ist? Maßstäbe dieser Art und Gattung setzen noch immer auf eine geschlossene Form und greifbare Handlung – und also auf eine ihr entsprechende «Lösung». Ja, geht ein solches Denken nicht vielleicht insgeheim von der Vorstellung aus, die sich (wie es Rudolf Alexander Schröder ein-

ERICH KOCK, geb. 1925 in Münster, Schriftsteller und Publizist, Autor zahlreicher Sachbücher, Biographien, Kurzgeschichten, Dokumentationen und Portraits in Film und Fernsehen. Nach dem Abitur in der Kriegsgefangenschaft in Chartres Studium der katholischen Theologie, Philosophie und Germanistik. Von 1961–68 persönlicher Sekretär von Heinrich Böll.

mal formuliert hat) gerade in kritischen Köpfen schnell ansiedelt, als lasse «sich aus bestimmten Gegebenheiten eines Werkes ein *Kanon* aufstellen, an dem hinfort auch alles Übrige zu messen und zu richten» sei. Doch schon der bloße Sprachgebrauch (so Schröder) schreibe schließlich dem Verstand «Krücken, dem Pegasus aber Flügel» zu.

Unter diesem Vorbehalt und dem anderen, dass sich weniger Poeten als Kritiker an einem Maßstab zu orientieren pflegen, den sie gern für sich behalten und der nicht allein literaturtheoretische Kriterien umfassen dürfte, wird auch die Auseinandersetzung mit einem so umfänglichen wie originären Werk wie dem Peter Handkes zu bestreiten sein. Eben diese Voraussetzung (gewiss nicht sie allein) lässt wohl auch eher zu, das langsame Fortschreiten eines poetischen Prozesses zu würdigen, der inzwischen einen Zeitraum von vierzig, bald fünfzig Jahren umfasst.

1. *Obsessives Hinschauen und passioniertes Mitschreiben*

Wenn es aber so etwas wie einen verlässlichen Schlüssel für die Prosa des Peter Handke geben sollte, dann ist es nach meinem Ermessen die besondere, weil kontemplative Form der *Aufmerksamkeit*, die der Autor ohne Ausnahme allem zuteil werden lässt, was ihn umgibt oder ihm zugänglich wird: Menschen, Gesten, Gebärden, Dingen, Geräuschen, Orten, Plätzen, Straßen, Augenblicken; Tages- und Jahreszeiten, den Naturdingen und -erscheinungen, Lebensnachbarn wie Fernstehenden, Kindern und Säuglingen. Dieser so versunkene wie hellwache «Röntgenblick», einer auf «wahre Empfindung» bezogenen Wahrnehmung gilt aber nicht weniger dem, was man in unseren Tagen «Umwelt» zu nennen pflegt. In Handkes sensibler Zeitgenossenschaft tritt sie häufig auf eine erschreckend präzise Weise zutage: dieser Autor weiß das bis zum Überdruß entwirklichte, wesenlose, banalisierte, nichtige Dasein des Tagesmenschen, die Reste einer ins Unterbewusste abgesunkenen Moralität und Religiosität in den Blick zu nehmen und genauso den schwer namhaft zu machenden Zwang einer sozialen Atmosphäre, die auf Selbstentfremdung hinausläuft und den Einzelnen in ein Labyrinth undurchschaubarer Lebensvollzüge versetzt. Mag eine solche Betrachtungsweise nicht eben neu oder originär erscheinen – Handkes Gabe obsessiven Hinschauens und scharfsichtiger Einfühlung überrascht. Selbst dem widerständigen, jedoch unabgelenkten Leser ergibt sich schließlich der Eindruck, ein Schreiber wie dieser Autor finde als beharrlicher Spurensucher mehr vor, als er *er-finde*, und das auch in Erzählungen, die sich – wie in der «Morawischen Nacht» (2007) zum Volumen eines Romans auswachsen. Und das heißt: Diese Prosa lebt offenkundig von einer Pflicht zu philiströser Genauigkeit, in der sich Fantasie und bohrendes Nachdenken die Waage halten oder auch verknüpfen, verweben und durchkreuzen.

Ein derart passioniertes Nieder- und Mitschreiben der *inneren* Geschichte jener Menschenseelen, in denen wir unsere Zeitgenossen und uns selber wieder erkennen können, ist in der deutschsprachigen Literatur der letzten Jahrzehnte selten so eindringlich wahrgenommen worden, wie in einer Reihe unterschiedlicher (wenn auch keineswegs immer untadeliger) Erzählungen und Aufzeichnungen des Peter Handke. Mit seinem Bemühen, auch dem zerreißen Selbstwiderspruch des Menschen, seiner Angst wie seiner Gunst, seinem Hass wie seinem Eros, dem irdischen Paradies wie der irdischen Hölle Recht und Stimme zu geben – der Sehnsucht wie der Verzweiflung, der Verlassenheit wie der Konsonanz mit dem geschenkten Dasein, mit all dem gibt er seinem Leser eine Erfahrung zurück, die ihm mitten zwischen den Bücherbergen der Literatur-Industrie abhanden gekommen ist. Einem auf die Widerspiegelung der «Inbilder» und «Ingestalten» von Natur und Menschen-Dasein und eben nicht allein äußerer Phänomene gerichteter Blick wird durch den hypertrophen Intellekt des Erzählers gebrochen. Das bringt mit faszinierenden Farben auch ein prismatisches Sehen mit sich, das den Leser irritieren und verstören, aber auch beglücken kann.

2. Rechenschaftslegung des Ich

Handkes Aufzeichnungen «Gestern unterwegs» (vom November 1987 bis Juli 1990; im Jahr 2005 erschienen) berühren Orte und Landschaften in einem ausgedehnten europäischen Gelände: zwischen Athen und Amsterdam, Dubrovnik und Aberdeen, Epidaurus und Stambul, Split und Carcassone, Edinburgh und Triest, Calais und Sevilla, Paris und St. Moritz (um diese Orte zu nennen). Sie beschreiben aber auch das historische und gegenwärtige Gesicht anderer Kontinente wie etwa Japan oder Vorderasien. Hier ist offenbar eine süchtig anmutende Anschauungslust am Werk; und das heißt: sie kann von bildgebundener Erkenntnis nicht genug bekommen. Das langsame Tempo des «Mitschreibens» sucht und lässt Raum für Zwischentöne, Zwischenräume, Impromptus und ständige Horizonterweiterungen. Hier waltet so etwas wie ein unstillbares Verlangen nach der Offenlegung jenes Gesichts, das unsere Welt und unsere Menschen ausmacht und das beide angenommen haben. Mit einem anderen Wort: es handelt sich bei Handkes Erzählungen und Aufzeichnungen wohl auch um das eigentümliche Wiederauftauchen jener «Kavalierstouren», die im 18. oder 19. Jahrhundert das Gefühl «Auch ich in Arkadien» hervorzurufen halfen, heutzutage aber ein deutlich gebrochenes Verhältnis zur sichtbaren Welt einschließen. Und es handelt sich um die Suche nach einer Erkenntnis – wie nämlich ist das wesen- und wehrlos gewordene Leben des Einzelnen (sofern er noch nicht ein Massenteilchen geworden ist) in Städten und Dörfern, Wohnquartieren, Satellitenstädten und geplanten Urbanisationen,

in Zügen und Flugzeugen beschaffen? Handkes «Röntgenblick», die *camera obscura* seines Hinschauens lässt dabei den fotografischen Impressionismus gängiger Reisebeschreibungen hinter sich. Das unermüdliche und doch ermüdende Sich-Fortbewegen durch wechselnde Landschaften, der Anblick von Bauten und Bildern, die Versenkung in ihre Wesensgestalt, der ins Zentrum der Person treffende Zusammenstoß mit der Hinterlassenschaft einer Epoche wie der Romanik, die bisweilen herzbewegende Begegnung mit Liturgie und Riten, den Mysterien der Eucharistie und der Gemeinschaft der «Gläubigen», aber auch Handkes bisweilen empörte Feststellungen zu jener «Häresie der Formlosigkeit», von der in Martin Mosebachs Buch die Rede ist – Erfahrungen dieser und anderer Art nötigen den Autor Handke zu einer Rechenschaftslegung des Ich, die in unaufhörlichen Tages-Notaten deutlich wird. Dieses beharrliche Forschen im Gesicht seiner selbst und unsrer aller Welt beglückt und schmerzt in einem. Es lässt den Leser rätseln und klärt ihn zugleich auf; es stößt ihn unweigerlich ins Nachsinnen und Nachdenken. In dieser unaufhörlichen Fortbewegung – auch des Hinschauens und «epimetheischen» Nachgehens kehrt für den aufmerksamen Leser auf neue Weise das überlieferte Bild des Wanderers und Flaneurs, eines Protokollanten und ortskundigen Mitschreibers der «Weltminute», aber auch das eines poetischen Stadstreichers wieder, das in der deutschen Literatur bleibende Muster hinterlassen hat.

Um an Peter Handkes Anfänge zu erinnern – im Jahr 1972 erschien seine Erzählung «Wunschloses Unglück», die der Autor nach der Selbsttötung seiner Mutter (November 1971) zu schreiben begann. Diese Frau ist in Handkes Werk eine bis auf Traumreste entpersönlichte Person, aufgezehrt von einer Ehe, in der sich die Partner auseinander gelebt haben («denn sie waren nie richtig zusammen gewesen») – um ihr Selbst gebracht, aber auch von einer in leeren Riten erstickenden Religion, des bloßen Brauchtums, unterdrückter Spontaneität und dumpfen Dahinlebens. Diese Erzählung, die in Erinnerungsbruchstücken endet und wohl nie zu Ende geschrieben werden wird, wirkt in der Form erzählender Berichterstattung auf ihren Leser wie ein Trauerspiel fürchterlicher Entselbstung des nahestehendsten Menschen. Man könnte sie als «geformten Schrei» bezeichnen; und in gewissem Betracht gleicht sie mehr einer Trauer-Ode als einem «Nachruf»: ein weltlicher Passionsbericht, Totenklage und Selbstgericht, ein «Konterfei» offener Wunden.

3. *Sich verirren schadet nichts*

«Sich verirren schadet nichts»: diese Maxime Handkes macht auch ein Stück seiner Optik und Poetik aus. Und folgerichtig hält er sich in den «Zwischenräumen», der *terra incognita* der Worte und ihrer Ränder auf, und das mit-

unter in einer wehrlosen Offenheit. Der Autor ängstet sich, dass der «Blick austrocknen» könnte, und auch deshalb ist seiner Prosa das Kindsein nicht abhanden gekommen. Genau diese Verfassung – «den Säuglingsblick zum Himmelslicht wiederholen bis zum Ende» (in «Gestern unterwegs, Aufzeichnungen der Jahre 1987–1990») hat Peter Handke unter anderem seine «Kindergeschichte» (1981) schreiben lassen, die Jahre, in denen das Kind eines alleinerziehenden Vaters aufwächst und diesen Mann in der Gemeinschaft mit seinem Kind darüber belehrt, was da mit diesem Wesen und ihm selber vor sich geht: beim Beieinanderwohnen, in der Schule, und im Umgang des Kindes mit seines Gleichen. Es ist das so etwas wie die Geschichtsschreibung der Entfaltung, der Möglichkeiten und Begrenzungen eines Kindes, das zugleich eine Art «Volk» repräsentiert und nicht bloß eine Menschengattung. Diese akribisch genaue, aber auch einer tiefen Empfindung folgende Historie könnte man wohl auch eine Suche nach dem richtigen Ort, und der richtigen Zeit für Vater und Tochter nennen. Die dieser Arbeit anhaftenden Mängel werden m.E. durch die Gabe der Einfühlung in ein Geschehen aufgewogen, das sich stellenweise wie der Zustandsbericht einer Kindesseele liest. Doch just an dieser Stelle zeigt sich auch, was es mit einer Poesie auf sich hat, die sich auf solche Versuche nicht einlässt und sich als unangefochtene «Fertigkeit» präsentiert.

Vor allem bestimmte Gestalten in der Erzählung «Der kurze Brief zum langen Abschied» (1974), in «Die Stunde der wahren Empfindung» (1974) und die «Linkshändige Frau» (1976) sind insoweit selbstbiographisch, als sie mit etlichen Eigenschaften ausgestattet sind, die auch der Autor besitzt: Überwachsein, Obsession, Selbstwiderspruch, Einfühlung, Liebe, Hass, Autismus, Zärtlichkeit, Anschauungsverlangen, Neugier, unaufhörliche Selbstbeobachtung, Entdeckungsgabe, und die Fähigkeit, eine Handlung zum *soliloquium* werden zu lassen. Der Krieg, den der Autor Handke manchmal im eigenen Inneren mit sich führt, korrespondiert nicht selten mit den Kriegen «da draußen». Hie und da erscheint seine eigentümliche Weise von Wahrnehmung wie ein Geschenk «von oben» (nicht nur jenes geflügelten Pferdes, dessen Hufschlag die Musenquelle auf dem Berg Helikon entspringen ließ), also als ein *donum gratiae*. Andererseits stellt sie sich als Ertrag stetiger und ermüdender Arbeit dar. Kurz gesagt: vorschnell (oder voreingenommen?) wird man der Poesie Handkes wohl kaum beikommen können.

Aus wechselnden Arbeitszuständen (natürlich auch aus Schreibhemmungen) und zudem aus stets neuen Blickwinkeln gewinnt ein geduldiger Leser mit der Zeit den Eindruck, als wolle sich hier ein ortssüchtiger und ortsfüchtiger Autor gewissermaßen eine Heimat und einen Ort der Ruhe *erschreiben*. Das gilt auch für den Bereich der Religion. Im Fluss der Prosa des Autor Handke tauchen – oft wie beiseite gesprochen und beiläufig – Worte

und Sätze aus dem Wortschatz katholischer Frömmigkeit nächst biblischen Sentenzen auf, die einem Christen bekannt sind und die ihn, falls er einen Umgang mit der Heiligen Schrift pflegt, lebenswichtig geworden sein können. Vielleicht bedeuten sie auch für Peter Handke mehr als nur die Vorlage für eine «Kunstfigur». Im «Kurzen Brief» verlautet beispielsweise an einer Stelle: «die Religion war mir seit langem zuwider, und trotzdem spürte ich auf einmal eine Sehnsucht, mich auf irgendetwas beziehen zu können» (S. 165). Das Hermetische und Kryptische etlicher Aussagen (sie tauchen auch in der «Linkshändigen Frau», geschrieben im Frühjahr 1976, wieder auf) muss ins Auge fallen. Jedenfalls treibt hier eine mehr oder weniger deutliche «Konfession», nicht bloß «Religion» gleich einem Erinnerungsfetzen und Trümmerstück inmitten einer Klischee- und Warenwelt durchs Bild. In Handkes «Geschichte des Bleistifts» (geschrieben 1976–80) begegnen dem Leser einmal Priester als «geistlose Arrangeure, die vorn am Altar ordinäre Haushaltsgeräusche vollführen». Bei bestimmten Predigern fehlen Handke, wie er schreibt, Geist und «Feuerzunge» der Sprache. Der Urheber solcher Sätze vermisst also das menschlich inkarnierte Wort. Aber dort, wo es ihm in einer Messfeier auch sakramental entgegentritt, hat Handke offensichtlich nur eine Verlustanzeige zu machen.

4. Das Evangelium – ein ungeliebter Verwandter?

Einerseits schreibt sich ein Autor dieses Ranges seine herkünftige religiöse Prägung und seine «Gefühlmuster» von der Seele; andererseits lassen ihn liturgische und bildgewordene Ausdrucksformen der Überlieferungen nicht in Ruhe und noch weniger entlassen sie ihn offenbar seiner schriftstellerischen Pflicht. So könnte man behaupten: Handkes Religion ist zur Andacht der Aufmerksamkeit geworden und (dieser Eindruck drängt sich auf) er behandle das Evangelium samt seinen Verkörperungen als einen ungeliebten Verwandten. Jedenfalls durchläuft dieses Verhältnis – soll man sagen: «Beziehung»? – alle möglichen Stadien der Anwürfe, der Klage und Wut, aber auch der Ergriffenheit und des Finderglücks. Dieser Widerspruch ist keineswegs neu. Darin steckt wohl auch ein gutes Teil «Dialektik»; über diese Seite auch poetischer Praxis hat sich Erik Peterson bereits im Jahr 1926 Gedanken gemacht, als er schrieb: «Es ist die Nemesis, die den Dialektiker erreicht, dass er vor lauter Ernstnehmen nicht zum Ernst kommt.» Verbirgt sich also hinter der Suche nach «der wahren Empfindung» und derjenigen nach dem Wort, dem wahren Bild auch manchmal so etwas wie ein spielerischer Irrgang im Labyrinth der eigenen Denk- und Sprachhoheit? Ich kann und möchte das nicht festschreiben.

Den Autor Peter Handke fasziniert offensichtlich die Zeichensprache katholischer Liturgie: ihre in eine verlässliche menschliche Form gebrachte

Wesentlichkeit und auch das Bild, das sie für die «letzten Dinge» gefunden hat: das gültige und wirkende Wort für jenes *numen adest*. Und wenn auch für ihn vor allem der eigene Augenschein zählt, so hat er sich doch offenbar zu einem Sehen erzogen, dem sein Ich nicht im Wege stehen muss. Dazu aber gehört auch das Wörtlichnehmen der Fantasie und der Gemütskräfte, und nicht bloß das Erzählen der Außenseite sinnhaft wahrzunehmender Realität. Das m.E. eilfertige Urteil über einen privatistischen und auf Vagheit wie Formschwäche zurückzuführenden «Missbrauch religiöser Motive und Begriffe» ist und bleibt wohl doch so kurzschlüssig, wie es bereits am Anfang war. Allenfalls sollte die Antwort offenbleiben.

Immerhin könnte es sein, dass ein derart belesener Autor wie Handke Autoren, die seinem ureigenen Fühlen, Denken und Schreiben besonders nahe stehen, bis dato nicht wahrgenommen hat: Verwandte Geister, wenn auch deren Werke (was einem Kenner der etliche Jahrhunderte umfassenden europäischen Geistes- und Literaturgeschichte nicht schwer fallen dürfte) im 17. bis 19. Jahrhundert entstanden sind. Wenn der Schüler des Sehens und Hinsehens, Handke, dieser Fantasie-Arbeiter, der das *ineffabile* der menschlichen Person genauso wie das *nunc aeternum* (die Ewigkeit in der Zeit) zu verstehen weiß, dann könnte ihm beispielsweise die Bekanntschaften mit zwei Autoren nicht gleichgültig sein, deren Wirksamkeit rund vierhundert und zweihundert Jahre zurückliegt. Hier ist etwa der Traktat «über das Sakrament des gegenwärtigen Augenblicks» (*De l'abandon à la Providence divine*) des Jean-Pierre de Caussade, Verfasser asketischer Schriften und Jesuit (1675–1757), zu nennen und gleichfalls der britische Lyriker und katholische Priester Gerard Manley Hopkins (1847–1889). Zu *beiden* Männern passt Hofmannsthals Satz: «Es ist die Aufgabe des Dichters in seinen höchsten Augenblicken, dem Wort seine alte Unschuld wiederzugeben». Drei Worte tragen diese Aussage, und man sollte sie hervorheben: «Dichter», «Augenblicke» und «Unschuld». Merkwürdig genug, dass sich in Hopkins Gedichten, Tagebüchern, Naturbeobachtungen und anderen Prosatexten Begriffe und Worte wie «Inbild», «Ingestalt» und «Inkraft» (*inscape* – gemeint ist die Wesensgestalt, das Selbst eines Dinges) finden, die in nicht wenigen Notaten und Schriften Handkes als «Inbild» und «Bildverlust» protokolliert sind. Was Hopkins zur Metrik und Poetik schreibt, lässt sich, wie Hermann Rinn bereits 1954 notiert hat, schwerlich übertreffen. Und sollte unser einer nicht nachdenklich werden, wenn er Handkes Zeichnungen von Weiden, Buchenblättern, Bäumen, Maisblättern, Moosen und Steinen in den «Slowenischen Erinnerungen» (1991) mit denen des Poeten Gerard Manley Hopkins von Bäumen, Pflanzen und Wasserläufen vergleicht. Denn es handelt sich offensichtlich um eine verblüffend ähnliche Gabe der Versenkung in die Naturdinge und inniger Naturliebe wie bei dem 1942 in Kärnten geborenen Peter Handke.

5. Die Einheit von Ding, Bild und Schrift

Handke besitzt natürlich eine ganze Reihe literarischer Vorbilder und Lehrmeister, die er selber namhaft macht. Dazu zählen so gegenfüßlerische Geister wie Goethe, Nietzsche, Hofmannsthal, Flaubert, Hölderlin, Stifter, Keller, Kafka, Heidegger und Wittgenstein – aber auch Aischylos, Homer, Vergil und Thukydides. In diesen Bereich gehört auch eine Reihe von Übersetzungen Handkes aus dem Altgriechischen und Französischen (Im «Nachmittag eines Schriftstellers» von 1984 steht die Bemerkung: «Das Übersetzen bringt mich zu tiefer Ruhe»). Eine andere Art von Orientierung und Folge entsteht Handke aus der Beschäftigung mit dem Leben und Werk der Maler Gustave Courbet und Paul Cézanne (unter den Neueren: De Chirico, Max Ernst, René Magritte und Edward Hopper). Peter Handke berichtet zum Beispiel von dem Besuch einer Ausstellung der Bilder des *peintre animal* Gustave Courbet und er erzählt von dem, was man eine «Pilgerreise» zur Berg-Landschaft der provencalischen «Sainte Victoire» nennen könnte. Sie verschafft ihm eine Erfahrung «erlösenden Sehens» und (wie er es auf S. 57 nennt) «das gute Recht zu schreiben». Im Anblick einer bestimmten Stelle des Berges, die Paul Cézanne fasziniert und beschäftigt hat – und die einen entscheidenden Moment in seinem Werk ausmacht, begreift der Autor der «Lehre der Sainte Victoire» die Einheit von Ding, Bild und Schrift (S. 62ff). Es gibt also dem künstlerischen Programm Cézannes getreu, die *realisation* eines Urbildes in der Sprache wie im gemalten Bild. Auch ein Autor, der so wie Handke in der Sprache lebt, hat offensichtlich Mühe, ein solches Widerfahrnis in Worte zu fassen, handelt es sich dabei doch um die Realisation eines Ideals der Künste wie der Literatur, und an dieser Stelle fühlt sich der Schriftsteller – Poet Peter Handke endgültig dem Reich der Formen zugehörig und verpflichtet. Wenn man will, so etwas wie eine Art «Berufungs-Erlebnis».

In diesem nicht sehr umfangreichen Buch steht auch ein Satz von jenem «Augenblick unbestimmter Liebe, ohne den es rechtens kein Schreiben gibt.» Offensichtlich hat der Autor, der sich als Lernenden sieht und «definiert» und manchmal gewisse Züge eines Alchimisten trägt, einen weiten Weg zurückgelegt – jedenfalls den der Jahre 1965, 1966 bis 1980. Schon 1966 hat sich Peter Handke mit dem Begriff der *littérature engagé* des Jean-Paul Sartre und seinem politischen Verständnis von Literatur auseinandergesetzt. Für Handke steht seitdem fest, dass fast alles, was diesem Programm auch in Deutschland auf dem Fuße folgt, auf einem Unbegriff fußt. Mit anderen Worten: «Literatur und Engagement» schließen sich aus. Das bedeutet für Handke nach seinem Sprechstück «Publikumsbeschimpfung» (1965) wohl den entscheidenden Schritt zu einer Art von Einzelgängertum, dem er mit einer eigenen poetischen Form des Erzählens Recht und Stimme

zu verleihen gesucht hat. Im Übrigen hat seine Form der «Poetisierung der Welt» (um sie einmal so zu nennen), also der Universalisierung der Poesie viel mit dem Literaturverständnis deutscher Romantik zu tun. Dabei handelt es sich aber offensichtlich nicht um eine bloße Reprise oder Repristinierung. Daraus lässt sich m.E. wohl auch erkennen, wie wenig Handke im Grunde mit dem «Überziehungskredit» der 68er zu schaffen hat.

«Sich verirren schadet nichts» – eine Art Leitgedanke des Peter Handke: er umschließt das Erscheinungsbild eines Poeten, der sich fortan in der *terra incognita* der Worte und Bilder aufhält und bewegt und dort zu verantworten sucht. Unwillkürlich kommt einem dabei der Vers des Vergil aus den *Georgica* in den Sinn: «*gravidas cum vomere fruges*» – «Schwere Frucht gewinnt man mit dem Pfluge» (VERGILIUS PUBLIUS MARO, *Georgica* II, 424).

STEFAN HARTMANN · OBERHAID

VIANNEYS EINLADUNG ZUR UMKEHR

Gedanken zum Priesterjahr

Das sehr positiv aufgenommene Paulusjahr zum 2000. Geburtstag des Völkerapostels geht für die katholische Kirche Benedikts XVI. nahtlos über in ein «Jahr des Priesters», zu dem der 150. Todestag Jean-Marie Vianneys (1786–1859), des heiligen Pfarrers von Ars, den äußeren Anlass bietet. «Treue Christi – Treue des Priesters» bildet dazu das Leitwort. Genug praktische, pastorale, spirituelle und theologische Gründe lassen eine Besinnung auf Rolle, Identität und Aufgabe des heutigen Weltpriesters sinnvoll erscheinen. Sein Verständnis in Amt und Existenz nach dem Evangelium ist öfter dargelegt worden¹. Dennoch kann eine gewisse Auflösung (Papst Benedikt XVI. sprach in einer Audienz für deutsche Bischöfe vom «Verschwimmen») des Profils des christlichen Priester- und Pfarrertums, auch durch die Ausdifferenzierung mehrerer Formen des kirchlichen Amtes und die ökumenische Annäherung an das evangelisch-protestantische Amtsverständnis, das den Priesterbegriff lieber meidet oder auf das allgemeine Priestertum aller Getauften bezieht, nicht übersehen werden. «Priestermangel» in den immer größer werdenden Gemeinden, die Frage der Zölibatsproblematik und des «Frauenpriestertums» sind in aller Munde. Immer noch unfassbar sind die Meldungen zahlreichen sexuellen Missbrauchs durch Kleriker und Ordensleute, besonders in den USA und Irland. Durch das Doppelleben seines Gründers ist ein durch den Vatikan sehr geförderter Priesterorden («Legionäre Christi») ins Zwielicht geraten.

Neben diesen Verunsicherungen blühen neue Versuche der Profilierung auf, entstehen streng konservative oder eher liberale «Priesternetzwerke» und «Pfarrerinitiativen», deren spirituelle Glaubwürdigkeit aufgrund der offensichtlichen kirchenpolitischen Absichten und polemischen Abgrenzungen allerdings bescheiden bleibt. Das gilt auch für die oft kulturkämpferischen Tendenzen mancher Anhänger der «alten» Liturgie, die Fixierung auf sicher nicht unwichtige Äußerlichkeiten wie priesterliche Kleidung und das in

STEFAN HARTMANN, Dr. theol., geb. 1954, Priesterweihe 1982 in Trier, 1993-96 Universitätsseelsorger in Wien, seit 2001 Pfarrer in Oberhaid bei Bamberg; www.stefanhartmann.npage.de

römischen Verlautbarungen (trotz ausgezeichnete Ansprachen des Papstes) oft wenig differenzierte und vor allem zu oft wiederholte Reden von «priesterlicher Heiligkeit». Zwischen einer narzisstischen Selbstbespiegelung und einer glaubwürdigen Selbstlosigkeit Gott und den Menschen gegenüber wird wenig unterschieden, zumal im gewöhnlichen deutschen Sprachempfinden «Heiligkeit» und «Scheinheiligkeit» nahe beieinander liegen. Echte Heiligkeit überzeugt von selbst und steckt damit an, sie bedarf keiner «Einmahnung». Trifft solch ein klerikaler Pelagianismus das eigentliche Wesen neutestamentlichen Priestertums? Besteht priesterliches Profil in Abgrenzung und Distanzierung von anderen Mitbrüdern oder von Laien, die sich etwa an einen würdigen Empfang der Kommunion in die Hand gewöhnt haben? Und ergeht der Ruf zur Heiligkeit nicht ausnahmslos und allgemein an alle Gläubigen (LG Kap. V)?

Von Bischöfen und Ordinariaten wird betont, dass die Zeiten des priesterlichen «Einzelkämpfers» vorbei sind, dass es gilt, den priesterlichen Leitungsdienst in kooperativer Weise mit anderen haupt- und ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern auszufüllen. Priester sollen auch selbst zu mehr Gemeinschaft zusammenkommen, um die durch die zölibatäre Lebensform bedingte Isolierung und Vereinsamung immer wieder zu durchbrechen und in gegenseitiger spiritueller und mitbrüderlicher Solidarität Stützen zu bieten. So richtig und wichtig solche Ratschläge sind, es mangelt ihnen nicht selten an praktischer Konkretion. So wie jeder Laie ist auch der Priester im pastoralen, liturgischen und homiletisch-katechetischen Dienst zunächst für seine ihm gestellten Aufgaben selbst verantwortlich und kann sich nicht hinter einem «Team» verstecken. Er hat einen theologischen Auftrag wie man an einer großen Priestergestalt wie John Henry Newman (1801-1890) klar erkennen kann. Eine Pfarrei oder auch ein größerer Seelsorgebereich gleicht in vielem einer «Monade», hat – anders als mit der Bistums- und Weltkirche – mit anderen Pfarreien und Seelsorgebereichen eben keine wirkliche Verbindung. So sind die verbleibenden Priester von der Suche nach einem eigenen, für sie selbst durchtragbaren und lebbareren Profil ihres (im Fall eines Pfarrers «leitenden») Wirkens unter den ihnen als Gemeinde Anvertrauten (und darüber hinaus die so genannten «Fernstehenden») nicht entbunden. Besonders angefochten ist die Situation für die zölibatären Weltpriester, deren Lebensform meist kaum noch Verständnis findet, auch wenn unbewusst die Sehnsucht nach dem geistlich ehelosen «Mann Gottes» durchaus vorhanden ist². Die menschlich unverzichtbare Erfahrung von Gemeinschaft kann aber nicht nur in Priesterkreisen, in die man sich über Laien und Ordinariate klagend gerne zurückzieht, gefunden werden, sondern sollte bei den Brüdern und Schwestern «vor Ort» sich als wirkliche Christengemeinde aufbauen. Ganz offensichtlich können all diese

Fragen nicht bloß strukturell angegangen werden, sondern bedürfen der geistlichen Vertiefung, zur der das Priesterjahr mit seiner Anknüpfung an die außerordentliche Gestalt des Pfarrers von Ars einladen will.

Hier hat das Schreiben des Papstes zur Eröffnung des Priesterjahres durch Zitate des charismatischen Pfarrers von Ars über Rolle und Bedeutung des Priesters nördlich der Alpen nun zu einigen Irritationen geführt. Der Dekan einer Theologischen Fakultät sieht darin gar den «Antimodernismus» vor der Tür. Die Aversion gegen die herausragende Gestalt des Heiligen, zu dem im 19. Jahrhundert halb Frankreich hinpilgerte³, der Schriftsteller wie Georges Bernanos, Léon Bloy, Elisabeth Langgässer und nicht zuletzt Heinrich Böll faszinierte, irritiert allerdings weit mehr als aus dem Zusammenhang gerissene Papstzitate. Es offenbart sich eine fast herzlose Unfähigkeit in der Wahrnehmung des Heiligen, die einen Franz Overbeck, über den der Hagiograph (auch Vianneys!) Walter Nigg⁴ seine Habilitationsschrift verfasste, das Ende der modernen rationalistischen Theologie verkünden ließ. Vianney widerspricht dem pastoralen Utilitarismus, der zuletzt nur noch die eigenen Pfründe sichern will. Er ist nicht in all seiner Lebensweise zu kopieren, das will auch der Papst nicht anmahnen, aber er lebt – wie der Wiener Weihbischof Stephan Turnovszky am 150. Todestag (*dies natalis*) des Heiligen gegenüber den im Wiener Stephansdom versammelten Priestern betonte – aus einem «pastoralen Eros», der mehr als dringend ist und oft zu sehr vermisst wird. Das gilt sicher auch für evangelische Christengemeinden und ich erinnere mich gut, wie eine evangelische Pfarrerin bei einem ökumenischen Gottesdienst Ende der 1980er Jahre in Neuwied den Pfarrer von Ars auch als ihren Patron bezeichnete.

Nigg stellt Jean-Maria Vianney an die Seite des evangelischen württembergischen Pfarrers und Seelsorgers Johann Christoph Blumhardt (1805–1880), der ebenfalls mit dem Wort und Geist Gottes gegen dämonische Mächte anzugehen hatte. Dass diese in der Gegenwart keine Rolle mehr spielen sollten, widerspricht aller Erfahrung. Natürlich ist hier noch mehr als in seiner Aszese keinerlei direkte Nachahmung empfohlen, allzu viel Unfug wurde und wird von manchen «Exorzisten» oder jenen, die sich dafür halten, getrieben. Aber das Wissen um die mögliche Abgründigkeit des Bösen und der Lüge auch in menschlichen Seelen sollte jeder Seelsorger und Priester haben, zumal im Blick auf die Exorzismen Jesu (einschließlich Mk 9,28). Mehr als psychologische Schulungen braucht es dafür jedoch geistliche Erfahrungen. Vianney war gewiss kein Intellektueller, aber er hat tiefe Einsichten formuliert⁵ und in der Lesehore des kirchlichen Stundenbuches steht an seinem Festtag ein wunderbarer Text über das Gebet. Seiner angeblichen «Ungebildetheit» widerspricht auch sein intensives Studium besonders moraltheologischer Werke und die große Bibliothek, die er

hinterließ. Existentiell-glaubwürdig und nicht bloß lehrhaft hat er das Evangelium von der Liebe Gottes bezeugt, darin ganz nah seinem ihm unbekanntem Zeitgenossen Sören Kierkegaard. Warnungen vor einer möglichen Verdammnis des Sünders halten sich die Waage mit Äußerungen über das Vertrauen in die grenzenlose Barmherzigkeit Gottes. Heinrich Spaemann, der ehemalige geistliche Rektor des weit ausstrahlenden Vianney-Hospitals in Überlingen, meinte dazu: «Seine Sprache wurde mehr und mehr die einfache und unmittelbare des Evangeliums. Er lebte die Wirklichkeit, wie er sie sah, wie er sie seit seiner Kindheit ungebrochen in sich trug, und die irdische der armen Menschen, von denen er nach seiner Überzeugung der ärmste war; das Licht der heiligen Wirklichkeit ließ ihn die sündige in ihren Abgründen erkennen. So kommen die Gegenpole Himmel und Hölle wieder bei ihm vor, aber mehr noch die rettende Einladung der Frohbotschaft, ihre Weite und Milde und vor allem ihre bekehrende Macht, da sein eigenes Beispiel und Leben bezeugte, was er sagte.»⁶ Die bei ihm von überall her zur Beichte gingen haben sich keinem apersonalen Gesetzesschema untergeordnet, sondern der liebevoll-richtenden Herzenskenntnis des Heiligen gestellt. Die Priestergestalten in Bernanos' Romanen «*Tagebuch eines Landpfarrers*» und «*Unter der Sonne Satans*» sind ganz von ihm beeinflusst⁷. Wie diese lädt der Pfarrer von Ars ein zur Umkehr und zur inneren Erneuerung im Gebet.

Kritik fand jüngst vor allem Vianneys von Papst Benedikt XVI. in seinem Eröffnungsschreiben zum Priesterjahr zitiertes Wort über die Konsekrationsvollmacht des Priesters: «O wie groß ist der Priester! Gott gehorcht ihm: Er spricht zwei Sätze aus, und auf sein Wort hin steigt der Herr vom Himmel herab und schließt sich in eine kleine Hostie ein.» Es wurde geargert, hier erhebe sich ein theologisch überwundenes «magisches» Konsekrationsverständnis. Ein solches hatte aber nicht einmal das Mittelalter und Vianney stimmt sein Priesterlob ja doch nur im Blick auf das Wunder der realen eucharistischen Gegenwart an. Nicht auf sich, sondern auf den Tabernakel zeigte er bei seinem berühmten Predigtwort: «*Jesus, il est là!*». Die Wandlung der Gestalten auf dem Altar kann modern-theologisch in ganz ähnlicher Weise formuliert werden: «Die performative Kraft dieses Sprechaktes resultiert nicht aus dem eigenen Vermögen [des Priesters], sondern aus der pneumatischen Selbstvergegenwärtigung des erhöhten Herrn selbst, dem der Priester in diesem Augenblick die Zunge leiht.»⁸ Der des «Antimodernismus» gewiss unverdächtige Karl Rahner meinte noch 1981 (drei Jahre vor seinem Tode) in dem Aufsatz «*Eucharistische Anbetung*», es gebe mit dem stillen Gebet des einzelnen vor dem Tabernakel «in der eucharistischen Frömmigkeit der Vergangenheit nicht wenig, was bleiben sollte, was auch in Zukunft einen Sinn hat, was nicht untergehen sollte, was zu der Vergangenheit gehört, welche die Zukunft, soll sie groß sein, sich neu

erwerben muß»⁹. Und er fügt – ohne deshalb ein magisches Verständnis zu stützen – unmissverständlich hinzu: «Es gehört zum katholischen Glauben, dass *Jesus Christus mit Gottheit und Menschheit unter den eucharistischen Gestalten wahrhaft gegenwärtig ist* (...) Das ewige Licht unserer katholischen Kirchen läßt auch heute noch zum schweigenden Verweilen vor dem Geheimnis unserer Erlösung ein.»¹⁰ Für Vianney hieß dies einfach: «Er schaut mich an, und ich schaue Ihn an». Er wäre der letzte, der bloß «extrinsezistisch» Wandlungsworte gesprochen hätte. Vielmehr hat er seine ganze Existenz eucharistisch hingegeben in die Anbetung und in den unermüdlichen Dienst an den Seelen, die in ihm eine Ahnung des guten Hirten hatten. Der Zusammenhang von Eucharistie, Priestertum und Versöhnungsdienst ist untrennbar und zeitlos, er ermöglicht die eucharistische Existenz aller Getauften und ihre Mitwirkung am Heil der Welt. Hier könnte vielleicht der allgemeine Sinn des «Priesterjahres» liegen. Denn bei aller Würdigung und Wertschätzung, die Priester und Priestertum heute verdient haben und die ein berechtigtes Anliegen der römischen Kleruskongregation ist, darf es keineswegs eine «klerikale Engführung» geben. Davor bewahrt der eucharistische Schwerpunkt, den auch der Papst betonen will. Aus ihm können dann die nötigen und erhofften Berufungen zum Priesterdienst ergehen, derer die Kirche so sehr bedarf.

Wie immer man zu den umstrittenen Fragen des Zölibates, des Priestertums für Frauen, der ökumenischen Ämteranerkennung oder einer «kooperativen Pastoral» stehen mag, das Priesterjahr stellt mit dem heiligen Pfarrer von Ars zunächst die Kernfrage, was und wozu Priestertum in der Kirche Christi überhaupt da ist. Heiligkeit ist dabei nicht rein moralisch oder «pharisäisch» zu verstehen, sondern gehört zum Wesen des Amtes, in der Seelsorge genauso wie in der Liturgie und Verkündigung. Papst Benedikt XVI. scheint zu spüren, dass die Zeiten, in denen man sich antidonativistisch hinter einem «opus operatum» verstecken konnte, zuende gehen. Priestertum bleibt, die ersten Reaktionen im Priesterjahr zeigen es deutlich, auch ein Stein des Anstoßes und ist nicht in erster Linie zur Schaffung von *wellness*-Zonen bestimmt (so sehr diese für viele Menschen heute nötig sind und ersehnt werden – siehe den Zuspruch, den Pater Anselm Grün und das *Recollectio*-Haus Münsterschwarzach erfahren). Priestertum ist existentiell-subjektives Zeugnis dessen, was in den Sakramenten objektiv der Kirche anvertraut wurde, ist in jedem Fall «*eucharistische Existenz*». Das ist wohl der eigentliche Sinn der päpstlichen Rede von priesterlicher Heiligkeit in diesem «Priesterjahr», auch für deutschsprachige Länder. Vom gekreuzigten Herrn gezeichnete Sendungen wie die des Paulus und nun des Pfarrers von Ars (auf die Benedikt XVI. mit seinen beiden Ge- und Bedenkjahren hingewiesen hat) stellen auch das Paradox und Ärgernis des Evangeliums in die Öffentlichkeit. Indem aber das Ideal so neu aufleuchtet, gewinnt es an

Attraktivität für neue Berufungen. Vianney ist dafür ein einzigartiger Angelpunkt, viele andere heilige (oder demnächst seliggesprochene) Priester wie Philipp Neri, Vinzenz von Paul, Jean Eudes, Klemens Hofbauer, John Henry Newman, Antonio Rosmini (der eine Priestergemeinschaft gründete), Charles de Foucauld, Leopold Mandic, Karl Leisner und die unzähligen Märtyrerpriester – es seien nur Maximilian Kolbe und Bernhard Lichtenberg genannt – können sein Bild ergänzen. Sie alle lassen sich nicht «kopieren», aber sie können im Hintergrund stehen, wenn Priester «postsäkular» ihren Weg der Nachfolge trotz aller Gegenwinde und vielleicht ganz bescheiden und unauffällig zu gehen versuchen.

ANMERKUNGEN

¹ Dazu die Arbeiten, bzw. Textsammlungen, von Judith MÜLLER, *In der Kirche Priester sein. Das Priesterbild in der deutschsprachigen katholischen Dogmatik des 20. Jahrhunderts*, Würzburg 2001; Joseph RATZINGER, *Dienst und Leben der Priester*, in: Ders., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 132–150; Avery DULLES, *Priester Christi*, Augsburg 2004; Gisbert GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit. Theologie – Pastorale Praxis – Spiritualität*, Würzburg 2005 (letzte, mehrfach veränderte Auflage des Titels «Priestersein» aus dem Jahre 1981); Hans Urs von BALTHASAR, *Priesterliche Spiritualität*, Freiburg 2007; Walter KASPER, *Diener der Freude. Priesterliche Existenz – priesterlicher Dienst*, Freiburg 2007; Karl RAHNER, *Der Priester von heute*. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, Freiburg 2009 (Auszug aus dem Buch «Einübung priesterlicher Existenz», erstmals veröffentlicht im Jahr 1970); Paul Josef CORDES, *Warum Priester? Fällige Antworten mit Benedikt XVI.*, Augsburg 2009. Unter den lehramtlichen Texten ragt heraus (mehr als spätere Äußerungen) das Schreiben Papst JOHANNES PAULS II. an die Priester zum Gründonnerstag 1979: *Dienst aus der größeren Liebe zu Christus*. Mit einem Kommentar von Hans Urs von Balthasar, Freiburg 1979. Vgl. auch Ders., *Geschenk und Geheimnis. Zum 50. Jahr meiner Priesterweihe*, Graz/Wien Köln 1997; Papst BENEDIKT XVI., *Adsum. Hier bin ich. Ermutigung zur Berufung* (hrsg. von L. Waldmüller), Leipzig 2009.

² Vgl. zur Zölibatsfrage die unterschiedlichen Veröffentlichungen von Klaus DEMMER, *Zumutung aus dem Ewigen. Gedanken zum priesterlichen Zölibat*, Freiburg 1991; Wolfgang MÜLLER, *Liebe und Zölibat. Wie eheloses Leben gelingen kann*, Mainz 2000; Richard HARTMANN (Hg.), *In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk. Anfragen – Erfahrungen – Positionen*. Mit dem gleichnamigen Text von Josef Maria Reuss und einem Nachwort von Karl Kardinal Lehmann, Ostfildern 2007; Mario MARINI, *Der priesterliche Zölibat. Die apostolische Form des Lebens*, Kisslegg 2008; Klaus BERGER, *Zölibat. Eine theologische Begründung*, Leipzig 2009.

³ Vgl. Walter NIGG, *Der Pfarrer von Ars*. Mit einem Essay von Heinrich Spaemann, Freiburg 1992; Gérard ROSSÉ, *Der Pfarrer von Ars. Lebensweg – Gedanken – Predigten*, München 1999; Francis TROCHU, *Der Pfarrer von Ars. Johannes-Marie Baptist Vianney (1786-1859)*, Stein a.R. 2001 (von der «Académie française» preisgekrönte Biographie); ERICH KOCK, *Johann Wolfgang von Goethe und sein Zeitgenosse Jean-Baptiste Vianney – eine Anfrage an die Gegenwart*, in: DERS., *Johann Wolfgang von Goethe. Zwei Studien* (Edition Cardo Bd. 68), Köln 2001, 24–35.

⁴ Vgl. nun Uwe WOLFF, «Das Geheimnis ist mein». *Walter Nigg. Eine Biographie*, Zürich 2009.

⁵ Vgl. Janine FROSSARD, *Ausgewählte Gedanken des heiligen Pfarrers von Ars*, Trier 2009.

⁶ Essay in: NIGG, *Der Pfarrer von Ars*, a.a.O. 118f.

⁷ Beide Titel wurden vom *Johannes Verlag Einsiedeln* kürzlich neu aufgelegt. Vgl. die theologische Deutung bei Hans Urs von BALTHASAR, *Gelebte Kirche: Bernanos*, Trier ³1988.

⁸ Jan-Heiner TÜCK, *Gabe der Gegenwart. Theologie und Dichtung der Eucharistie bei Thomas von Aquin*, Freiburg i.Br. 2009, 332. Vgl. besonders «Teil C: Eucharistische Passagen» (ebd. 282-370), dort auch die nachfolgenden Zitate von K. Rahner.

⁹ Zuerst in «Geist und Leben» 54 (1981), 188-191, jetzt in: Karl RAHNER, *Geistliche Schriften. Späte Beiträge zur Praxis des Glaubens*. Bearbeitet von Herbert Vorgrimler (Sämtliche Werke Bd. 29), Freiburg i. Br. 2007, 399-402, hier 400 (kursiv im Original).

¹⁰ Ebd. 401f (kursiv im Original).